


600096532V







Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,
Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten.

Dritter Band.



Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

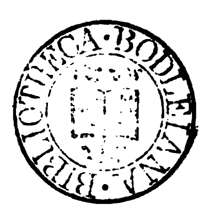
der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Canonicus Theologus an der bischöflichen Cathedrale zu St. Pölten,
und Professor im bischöflichen Seminar daselbst.



Dritter Band.



Schaffhausen.

Hurter'sche Buchhandlung.

1864.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Inhaltsverzeichniß.

Achtes Buch.

Der Kampf der lateinischen Kirche und Theologie gegen die schismatische griechisch-morgenländische Kirche.

A. Der Kampf gegen die schismatisch gewordene byzantinische Reichskirche.

Neuntes Buch.

Der Kampf gegen die Vorläufer der abendländischen Kirchenspaltung.

Seite

Achtes Buch.

Der Kampf der lateinischen Kirche und Theologie gegen die schismatische griechisch-morgenländische Kirche.

§. 385.

Die schismatische Sonderung der griechischen Kirche von der abendländisch-lateinischen gründete in politischen Ursachen und nationalen Antipathien, welche von einzelnen Inhabern des Patriarchenstuhles zu Constantinopel unter dem Vorwande dogmatischer Abweichungen und kirchlicher Differenzen für ihre ehrgeizigen Zwecke ausgebeutet wurden. Der Patriarch Photius war der Erste, welcher der wechselseitigen Entfremdung durch Fixirung einer angeblichen Lehrdifferenz zwischen beiden Kirchen ein bleibendes Substrat schuf. Zwei Jahrhunderte später trat der Patriarch Michael Cärularius in seine Fußtapfen, und machte die Spaltung zu einer dauernden, welche durch keinen der nachfolgenden Unionsversuche zu besiegen war. Die Kreuzzüge steigerten die Spaltung zwischen Griechen und Lateinern; die Errichtung lateinischer Patriarchate und Bisthümer im Oriente bewirkte, daß auch die Patriarchen von Jerusalem und Antiochien, welche seinerzeit das Auftreten des Photius keineswegs gebilliget hatten, sich entschieden an die schismatischen Patriarchen von Constantinopel anschloßen. Die Päpste ließen es während der zweihundertjährigen Dauer der Kreuzzüge keineswegs an Versuchen und Anträgen zur Wiedergewinnung der Griechen fehlen; die angesehensten Theologen der abendländischen Kirche, ein Anselm von Canterbury, Anselm

von Havelberg, Hugo Ethrianus, gelehrte Mönche des neuentstandenen Franciscaner- und Dominicanerordens verhandelten zu wiederholten Malen mit den griechischen Theologen, und suchten sie in gelehrten Schriften zu widerlegen, jedoch vergeblich [1]). Das auf der Kirchenversammlung zu Lyon (a. 1274) nach mühevollen Vorbereitungen zu Stande gebrachte Werk der Einigung wurde nach Ablauf kaum Eines Decenniums von Andronicus, dem Nachfolger des Kaisers Michael Paläologus wieder zerschlagen; der unionistisch gesinnte Patriarch Johannes Beccus wurde entsetzt, und starb nach mancherlei schweren Verfolgungen im Kerker. Eine von dem jüngeren Andronicus, dem Enkel des älteren, unter wachsender Türkennoth durch den Abt Barlaam geführte Verhandlung mit Papst Benedict XII (a. 1339) führte zu keinem Ergebniß; doch trat Barlaam einige Jahre später zur lateinischen Kirche über, und wurde Bischof zu Geraci im Neapolitanischen († 1348). Ebenso wenig führten die Verhandlungen des Kaisers Johannes Kantakuzenus mit Clemens VI (a. 1343) [2]), des Johannes Paläologus mit Innocenz VI [3]) und Urban VI [4]), Manuel's mit Bonifaz IX [5]) zu irgend einem Ziele. Dem Kaiser Johannes VI Paläologus gelang es endlich unter ausdauernder und opferwilliger Unterstützung des Papstes Eugen IV, die griechischen Bischöfe zum Besuche der großen Vereinigungssynode von Ferrara-Florenz (vom 8 Jän. 1438 bis 5 Juli 1439) zu bewegen, auf welcher Bessarion, damals Erzbischof von Nicäa und Isidor, Metropolit von Rußland, am thätigsten für die Union wirkten. Mit Ausnahme des Bischofes Marcus Eugenicus von Ephesus, der als Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien gekommen war, unterschrieben alle griechischen und orientalischen Bischöfe die Unionsurkunde, und Metrophanes, der neuernannte Patriarch von Constantinopel hielt an der zu Stande gekommenen

---

[1]) Vgl. die kurze Übersicht der dem Concil von Lyon vorausgehenden Einigungsversuche in meiner Schrift über Thomas Aq. Bd. I, S. 715—720.

[2]) Vgl. des Papstes Clemens VI Antwort an Johannes Kantakuzenus Raynald ad a. 1343, n. 11 ff.

[3]) Siehe Raynald ad a. 1355, n. 34 ff.; Leo Allatius de perpetua consensione ecclesiae occidentalis et orientalis, Lib. II, c. 17, n. 6 (Glaubensbekenntniß des Johannes Paläologus).

[4]) Raynald ad a. 1365, n. 22; ad a. 1366, n. 1 ff.

[5]) Raynald ad a. 1398, n. 40; ad a. 1400, n. 8.

Vereinigung treu fest, wurde aber 1443 von den, der Union abtrünnig gewordenen Patriarchen des Orients auf einer Synode entsetzt; ebenso mußte ein folgender unionsfreundlicher Patriarch, Gregor Mammas, dem Hasse und Widerstande der Schismatiker weichen, der griechische Klerus wollte von den Lateinern Nichts wissen. Der letzte griechische Kaiser, Constantinus Paläologus, leitete eine letzte Verhandlung mit Papst Nikolaus V ein; bereits aber war das Volk der von den Türken bedrängten Hauptstadt durch die Mönche so sehr fanatisirt, daß es von den Lateinern gar keine Hilfe mehr annehmen wollte; Constantinopel fiel in die Hände der Türken (a. 1453), und damit fiel der aus dem Bedürfniß nach Schutz und Wehr gegen den Reichsfeind entsprungene Antrieb nach Einigung, der ohnedieß andere Ursachen des Widerstrebens zu bewältigen unvermögend gewesen war, gänzlich hinweg. Gleichwol hatte der Gedanke der Union in der griechisch-orientalischen Welt mehrfach Wurzel geschlagen, und rief nach der Einnahme von Constantinopel zu wiederholten Malen Wunschesäußerungen in diesem Sinne hervor; im J. 1460 boten die drei Patriarchen des Orients ihre Unterwerfung unter den Papst an [1]), a. 1493 ermahnte der Patriarch von Constantinopel, Niphon II, den russischen Metropoliten Joseph zur Vereinigung mit den Lateinern [2]); zu Anfang des 18ten Jahrhundertes setzte sich der Patriarch Cyrill von Antiochien in die freundlichsten Beziehungen zu Rom, mußte aber a. 1727 von seinem Sitze weichen.

§. 386.

Der erste dogmatische Controverspunct im Streite zwischen Griechen und Lateinern betraf die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes. In der griechischen Kirche hatte sich seit dem fünften Jahrhunderte allmählig eine Lehrweise zu bilden begonnen, welche den schismatisch gesinnten Griechen formell einigen Rückhalt in ihrer Ablehnung der Formel Filioque bot, keineswegs aber die Auctorität des kirchlichen Alterthums für sich beanspruchen konnte, da sie vielmehr nur aus der Reaction der antiochenischen Schule gegen die

[1]) Pagi Brev. histor. chronol. crit., Gesta Pii II, n. 34.

[2]) Raynald ad a. 1486, n. 62.

alexandrinische herauswuchs, und schon hiemit einen nicht ganz lauteren Ursprung bekundet [1]), der dadurch noch verdächtiger wird, daß das Filioque zunächst im nestorianischen Interesse bestritten wurde. In welcher Weise diese Streitfrage mit der nestorianischen Irrlehre zusammenhieng, geht aus Cyrill's Alex. neuntem Anathematismus hervor, welcher gegen Diejenigen gekehrt ist, die da sagen, daß der heilige Geist, in dessen Kraft Jesus Wunder wirkte und die Dämonen bewältigte, nicht der eigene Geist des Einen Herrn Jesus Christus, sondern eine ihm fremde und geliehene Macht gewesen sei. Dawider that nun Theodoret in seiner, später der kirchlichen Censur verfallenen Reprehensio duodecim capitum Cyrilli Einspruch. Er meinte, durch diesen Anathematismus verdamme Cyrill nicht bloß die rechtgläubigen Lehrer der Kirche, sondern auch die Evangelisten und Apostel, zunächst aber den Erzengel Gabriel selber, welcher der heiligen Jungfrau ankündigte, daß sie vom heiligen Geiste empfangen werde, und ihren Gatten Joseph belehrte, daß die Frucht ihres Schooßes vom heiligen Geiste sei. Christus selbst habe mit Berufung auf Jesai. 60 im Tempel gesprochen: Spiritus Domini super me, eo quod unxit me (Luk. 4); eben so werde Christus von Petrus der vom heiligen Geiste Gesalbte genannt; schon Jesaias habe vorausgesagt, daß der Geist des Herrn über ihm ruhen werde. Somit erscheine der Geist nicht als eine Christo eignende Kraft, sondern als eine Kraft über ihm, durch welche allerdings nicht das ewige Wort des Vaters, sondern nur die vom Worte angenommene Natur geformt und gesalbt worden ist. Aber, so wenig der Geist die eigene Kraft des Menschensohnes ist, ebenso wenig hat er a u s oder d u r c h den ewigen Sohn Gottes seine Existenz; dieß zu behaupten wäre irreligiös (*δυσσεβὲς*) und blasphemisch, indem die Schrift den Geist einzig vom Vater ausgehen läßt: Joh. 15, 26; 1 Kor. 2, 12. In einem auf der fünften allgemeinen Synode vorgelesenen Briefe [2]) erklärt Theodoret Cyrill's Behauptung, daß der Geist aus dem Sohne sei, für eine Frucht aus dem von Apollinaris gestreuten Samen, für ein Erzeugniß, welches der schlimmen Saat des Macedonius verwandt sei. Dieß ist nun völlig im Sinne

---

[1]) Vgl. meine Schrift „Thomas Aq." Bd. I, S. 721 (woselbst in Zeile 15 von Oben das Wort i h m zu streichen ist).

[2]) Synod. Constantinop. II, act. V, siehe Labbe VI, p. 125.

der antiochenischen Schule gesprochen, deren Urheber, Theodor von Mopsveste, in einem unter den Nestorianern verbreiteten, und durch den Presbyter Charisius von Philadelphia auf der Synode zu Ephesus vorgelegten Glaubensbekenntnisse vom heiligen Geiste sagt, daß derselbe weder Sohn sei noch aus dem Sohne urspringe. Das Symbol wurde wegen seines nestorianischen Inhaltes von der Synode verurtheilt; man kann aber nicht sagen, daß auch die Läugnung des Hervorganges des Geistes aus dem Sohne von der Synode verurtheilt worden wäre. Im Gegentheile wurde der betreffende Satz Theodor's und Theodoret's über den heiligen Geist von späteren griechischen Theologen: Maximus (ep. ad Marinum) und Johannes Damascenus [1]) insoweit anerkannt und wiederholt, als damit gesagt sein sollte, daß der Sohn nicht Schöpfer des heiligen Geistes sei, da vielmehr beide, Sohn und Geist aus der Substanz, die der Vater selbst ist, hervorgegangen seien, obschon, wie die griechischen Väter passim lehrten, der Geist durch den Sohn aus dem Vater hervorgegangen sei, somit nicht fremd und unvermittelt neben dem Sohne stehe.

Daß indeß, zufolge der Consubstanzialität und Substanzeinheit der drei Personen, das Sein des Geistes durch den Sohn nothwendig auch auf ein Sein des Geistes aus dem Sohne führe, wurde bereits in der Zeit der arianischen Kämpfe von den lateinischen Vätern bestimmtestens hervorgehoben; so zunächst von Hilarius, welcher [2]) gegen die Arianer beweist, daß das Empfangen des Geistes vom Sohne (Joh. 16, 14) als Gemeinsamkeit der gleichen Natur beider zu fassen sei, woraus dann von selbst folgt, daß Mittheilung der Wahrheit, Kraft u. s. w. an den Geist, um soviel mehr Mittheilung seiner selbst, seiner göttlichen Natur an den Geist, ein dem Sohne mit dem Vater gemeinsames Originiren des Geistes sei. Ebenso lehren Marius Victorinus [3]), Ambrosius [4]), Paschasius [5]) einen Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne. Augustinus [6]) folgert daraus, daß der Geist von Vater und Sohn

---

[1]) De fide orthodoxa I, c. 8.

[2]) Trin. VIII, 20; II, 4. 29.

[3]) Contr. Arian., Lib. I.

[4]) De Symbolo, capp. 1. 3. 4 u. s. w.

[5]) De Spir. Sanct., Lib. I, c. 10.

[6]) Trin. V, n. 15. Vgl. auch Bd. II, S. 154.

verliehen wird, daß beide, Vater und Sohn, Princip des heiligen Geistes, und vermöge der Einheit ihrer göttlichen Wesenheit Ein Princip des heiligen Geistes seien. Leo d. Gr. gebraucht in seinem Briefe an den spanischen Bischof Turribius [1]), in welchem er über die priscillianistische Vereinerleiung der drei göttlichen Personen klagt, vom heiligen Geiste ausdrücklich den Ausdruck: qui de utroque processit. In der, bald nach Absendung dieses Briefes gehaltenen Synode zu Toledo (a. 447) wurde der Beisatz Filioque zur nicänisch-constantinopolitanischen Formel: Qui a Patre procedit, feierlich sanctionirt. Auf der dritten toletanischen Synode (a. 589) geschah das Gleiche, und zwar mit der bestimmten Absicht, den katholischen Gegensatz zum arianischen Bekenntniß zu besiegeln, welchem so eben die Westgothen mit ihrem König Reccared entsagt hatten. Daneben sind noch die gleichlautenden Entscheidungen der vierten, achten, eilften und zwölften toletanischen Synode (a. 633, 653, 675, 681), der Synode von Merida (a. 666), der englischen Synode zu Hetfeld unter Theodor von Canterbury (a. 680) zu erwähnen. Diese letztgenannte Synode war eine der vom Papst Agatho aus Anlaß des bevorstehenden sechsten allgemeinen Concil's anbefohlenen Vorbereitungssynoden zu einer endgiltigen Entscheidung im Monotheletenstreite. Die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes wurde zu Hetford nicht ohne Grund zur Sprache gebracht, indem die Monotheleten, um sich an dem von ihnen gehaßten Papst Martin I zu reiben [2]), die in mehreren seiner Synodalbriefe erwähnte Formel Filioque zu Angriffen gegen die römische Kirche benützten. Maximus vertheidigte in seinem schon erwähnten Schreiben an Marinus die erwähnte Formel, indem er bemerkte, daß durch sie einzig die Substanzgemeinschaft und Abwesenheit jeder Unähnlichkeit der drei Personen erklärt werden wolle. Ein Jahrhundert später, da die griechischen Kaiser abermals, wegen der Bilderfrage, mit den Päpsten zerfallen waren, kam die Differenz zwischen Griechen und Römern bezüglich des Filioque neuerdings zur Sprache, und zwar auf der fränkischen Synode zu Gentilly (a. 766) unter König Pipin, welchen Constantinus Kopronymus für die Verwerfung der Bilderverehrung und Restitution der ehe-

---

[1]) Ep. ad Turrib., c. 1; vgl. Bd. I, S. 651.

[2]) Vgl. Bd. II, S. 410 ff.

mals byzantinischen Provinzen Italiens zu gewinnen getrachtet hatte. Pipin gieng auf Constantin's Ansinnen nicht ein; im Gegentheile hielt die fränkische Kirche an dem Filioque strenger fest, als selbst die Päpste, indem die carolinischen Bücher [1]) den Patriarchen Tarasius ernstlichst tadeln ob seiner Lehre, der heilige Geist gehe vom Vater per Filium aus, statt ex Filio. Mit diesem Proteste gegen die griechische Lehrweise wird wol auch die Abfassung der Schrift Alcuins vom Ausgange des heiligen Geistes [2]) zusammenhängen, welche sich zumeist auf Augustinus stützt, und aus der Schrift, sowie aus den Aussprüchen und Lehren griechischer und lateinischer Väter, eines Gregor von Nazianz, Cyrillus Alex., Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Leo I, Isidor, Boethius zu beweisen sucht, daß der heilige Geist von Vater und Sohn ausgehe, daß er der Geist des Vaters und des Sohnes sei, und von beiden gesendet werde. Bald darauf kam dieser Gegenstand in der fränkischen Kirche abermals zur Sprache, als eine Colonie abendländischer Mönche, die am Ölberge bei Jerusalem ein Kloster hatten, nach dem Muster der fränkischen Kirchenbücher das Filioque in das Symbolum einschalteten, und deßhalb von den orientalischen Mönchen im Kloster des heiligen Sabas als Ketzer verschrieen wurden. In Bethlehem kam es aus diesem Anlasse am Weihnachtsfeste a. 809 fast zu Thätlichkeiten. Die bedrängten Mönche beriefen sich zum Zeugnisse für ihre Rechtgläubigkeit auf ihre Übereinstimmung mit dem apostolischen Stuhle, und wendeten sich unter Einem an Papst Leo III, dem sie den ganzen Hergang berichteten, und um nähere Belehrung baten, mit dem Beifügen, daß sie die Lehre vom Ausgang des Geistes ex Patre Filioque bei Gregor d. Gr. und in der Regel des heiligen Benedictus gefunden, und das Filioque in der Hofkapelle des Kaisers Karl hätten singen gehört [3]). Leo erfüllte ihren Wunsch, und schickte ihnen eine in Form eines Glaubenssymbol's abgefaßte Urkunde, welche die Formel enthielt: A Patre et Filio procedens.

---

[1]) Lib. III, c. 3 ff.; vgl. Bd. II, S. 548.

[2]) Opp. ed. Froben. I, p. 743—756.

[3]) Der Brief der Mönche, sowie das hiedurch veranlaßte Schreiben Leo's III an Kaiser Karl bei Lequien diss. Damasc. I, p. VI in den Prolegomm. zu Bd. I der Opp. Joann. Damasc.; und Baluze Miscell. Tom. VII, p. 14 ff.

Dieses Symbol sendete Leo auch an Kaiser Karl und bat ihn zugleich um Schutz für die Mönche. Karl beauftragte den Bischof Theodulph von Orleans mit der Abfassung einer Schrift de Spiritu Sancto, und berief eine Synode nach Aachen (a. 809), deren Hergang nicht näher bekannt ist, obwol so viel gewiß ist, daß sie die lateinische Lehrweise ausdrücklich billigte. Ob die Einschaltung des Terminus Filioque in das Symbol förmlich beschlossen worden sei, ist ungewiß. Jedenfalls hätte dieser Beschluß den entschiedenen Tadel des Papstes Leo erfahren, der a. 810 eine Synode zu Rom berief, auf welcher die Acten der Aachener Synode verlesen, und die Lehre vom Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn gebilliget, der liturgische Gebrauch der Formel Filioque aber mißbilliget wurde, indem die römische Kirche den Zusatz in ihr Symbol noch nicht aufgenommen habe, und derselbe demzufolge noch keine dogmatisch verbindliche Geltung habe. Die vorerwähnte Schrift Theodulph's ist eine Sammlung von Beweisstellen aus Athanasius, Cyrillus Alex., Hilarius, Ambrosius, Didymus, Augustinus, Fulgentius, Hormisdas, Leo I, Gregor I, Isidor, Prosper, Vigilius von Tapsus, Proclus, Agnellus, Cassiodor, Prudentius. Die Stellen aus Athanasius sind mehrentheils den unechten Libris de Trinitate entlehnt; auch das sogenannte Symbolum Athanasianum hält Theodulph, wie nach ihm Ratramnus und Äneas von Paris, für ein echtes Werk des Athanasius [1]). Die größere Zahl der Stellen ist aus Schriften des Ambrosius, Augustinus und Fulgentius beigebracht, namentlich aus jenen Augustin's, unter welchen abermals die Bücher de Trinitate am öftesten angeführt sind.

§. 387.

Die bisher erwähnten Differenzen waren nur das Vorspiel zu dem durch Photius angeregten Streite, dessen Erneuerung durch

---

[1]) Das Symbolum Athanasianum wurde auch von den Griechen angenommen, aber von den Schismatikern an den ihnen ungünstigen Stellen gefälscht; vgl. Lequien Diss. Damascen. I, c. 17. Über den muthmaßlichen Urheber (vielleicht Vigilius von Tapsus) vgl. die Abhandlungen von Montfaucon Opp. Athanas. II, p. 652—667; Köllner, Symbolik aller christl. Confessionen, Thl. I, S. 53 – 91. Die sonstige, hieher gehörige Literatur bei Fessler Institt. Patrologg. Tom. I, p. 410.

Michael Cärularius zu einer bleibenden Trennung zwischen dem griechischen Morgenlande und lateinischen Abendlande führte. Photius war durch widerrechtliche Entsetzung des Patriarchen Ignatius auf den Bischofsstuhl von Constantinopel gelangt, und wurde deßhalb von Papst Nikolaus I nicht anerkannt. Hiedurch wurde in der Seele des Photius ein leidenschaftlicher Haß gegen die Römer erweckt; die durch den Bulgarenkönig Michael eingeleitete Zurückführung einiger Diöcesen des Illyricum in den unmittelbaren Verband mit dem römischen Patriarchate wurde von ihm als Anlaß benützt, gegen Nikolaus I und überhaupt gegen die römische Kirche als feindseliger Ankläger aufzutreten. Er berief insgeheim eine Synode seiner Anhänger, unterschob dieser Versammlung nachträglich einen über den Papst verhängten Absetzungsbeschluß, forderte den Kaiser Ludwig II zu einem gewaltthätigen Einschreiten gegen Nikolaus I auf, und entwickelte in einem Rundschreiben an die Patriarchen des Orients [1]) die Gründe seines Verhaltens gegen den Papst. Er schuldigte ihn an, die von griechischen Priestern mit unsäglicher Mühe bekehrten Bulgaren dem byzantinischen Patriarchalverbande entrissen, und die falschen Lehren und Übungen der lateinischen Kirche unter ihnen verbreitet zu haben; dahin rechnete Photius das Fasten am Samstage, die Verkürzung der Quadragesimalfasten, die Verachtung der Priester, welche in anständigen Ehen leben, die abermalige Firmung der durch griechische Priester bereits Gesalbten und endlich die Verfälschung des kirchlichen Symbols durch Einschaltung der Formel Filioque. Nikolaus stand bereits dem Ende seines Lebens nahe, als er durch den Bulgarenkönig von diesem Schritte des Photius Kenntniß erhielt; er erließ ein Rundschreiben an Hincmar von Rheims [2]), in welchem er die Angriffe des Photius beleuchtete und den fränkischen und deutschen Klerus zur Hilfeleistung in dieser gemeinsamen Angelegenheit der abendländischen Kirche aufforderte. Hincmar rief die Suffraganen seines Metropolitansprengels zu Widerlegungen der griechischen Anschuldigungen auf; in Folge dessen faßte Odo von Beauvais eine nicht mehr vorhandene Streitschrift ab, eine andere wurde von dem gelehrten Mönche Ratramnus von Corbin ausgearbeitet. Diesen Beiden schloß sich als Dritter

---

[1]) Epistt. Lib. I, ep. 13, Opp. (ed. Migne) Tom. II, p. 722 ff.

[2]) Siehe Labbe Concill. Coll. Tom. IX, p. 1487 — 1494.

Achtes Buch.

Der Kampf der lateinischen Kirche und Theologie gegen die schismatische griechisch-morgenländische Kirche.

§. 385.

Die schismatische Sonderung der griechischen Kirche von der abendländisch-lateinischen gründete in politischen Ursachen und nationalen Antipathien, welche von einzelnen Inhabern des Patriarchenstuhles zu Constantinopel unter dem Vorwande dogmatischer Abweichungen und kirchlicher Differenzen für ihre ehrgeizigen Zwecke ausgebeutet wurden. Der Patriarch Photius war der Erste, welcher der wechselseitigen Entfremdung durch Fixirung einer angeblichen Lehrdifferenz zwischen beiden Kirchen ein bleibendes Substrat schuf. Zwei Jahrhunderte später trat der Patriarch Michael Cärularius in seine Fußtapfen, und machte die Spaltung zu einer dauernden, welche durch keinen der nachfolgenden Unionsversuche zu besiegen war. Die Kreuzzüge steigerten die Spaltung zwischen Griechen und Lateinern; die Errichtung lateinischer Patriarchate und Bisthümer im Oriente bewirkte, daß auch die Patriarchen von Jerusalem und Antiochien, welche seinerzeit das Auftreten des Photius keineswegs gebilliget hatten, sich entschieden an die schismatischen Patriarchen von Constantinopel anschloßen. Die Päpste ließen es während der zweihundertjährigen Dauer der Kreuzzüge keineswegs an Versuchen und Anträgen zur Wiedergewinnung der Griechen fehlen; die angesehensten Theologen der abendländischen Kirche, ein Anselm von Canterbury, Anselm

läßt sich die processio a Filio nicht in Abrede stellen, und dieß um so weniger, da in Apgsch. 2, 33 die Ausgießung des Geistes als eine persönliche That Jesu Christi hingestellt wird. Es versteht sich, daß man sich bei Deutung des Wortes „Ausgießen" von allen sinnlichen und örtlich beschränkenden Auffassungen ferne zu halten habe. Heißt es doch Joh. 3, 8: Spiritus, ubi vult, spirat. Und vom Sohne heißt es, daß er Alles thue, was der Vater thut. An verschiedenen anderen Stellen gebraucht Paulus, den einen Ausdruck durch den anderen erklärend, abwechselnd die Ausdrücke Spiritus Christi und Spiritus Dei; die Folgerung hieraus ergibt sich dem Gesagten zufolge von selbst. Auch Petrus nennt den heiligen Geist den Spiritus Christi (1 Petr. 1, 10); dieser Spiritus Christi ist auch Offenb. 5, 6 gemeint, wo von den sieben Hörnern des Lammes die Rede ist, in welchen die sieben Gaben des heiligen Geistes symbolisirt sind. Verwandt damit ist die Stelle Offenb. 1, 13, wo der Seher den Menschensohn in Mitte von sieben Leuchtern schaut, seine Augen leuchtend wie Feuerflammen, wie jene Flammen nämlich, in welchen der heilige Geist am Pfingstfeste über die Apostel sich ergossen hat. Auch die von Christus ausströmende Kraft der Heiligung (Luk. 8, 45; 6, 19) wird unter Bezugnahme auf 1 Kor. 12, 9 auf das Ausgehen der Geistgnade, und somit des heiligen Geistes selber, aus Christus bezogen.

In den beiden folgenden Büchern begründet Ratramnus die Lehre vom Ausgange des Geistes aus den Zeugnissen der Väter. Von den griechischen Vätern citirt er Athanasius, Didymus, Gregor von Nazianz (or. 44); die Citate aus Athanasius sind zum größeren Theile unechten Werken desselben entnommen. Als lateinische Zeugen für die Formel Filioque werden Ambrosius, Paschasius, Augustinus, Gennadius, Fulgentius von Ratramnus vorgeführt. Am längsten verweilt er bei Augustinus, aus dessen Werken er nebst den, schon von früheren Vertheidigern des Filioque citirten Schriften de Trinitate und contra Maximinum, im Besonderen noch den Liber quaestionum ad Orosium und Tractt. 99 et 100 in Joann. anführt. Zu diesen Auctoritäten fügt Äneas von Paris [1]) noch jene eines Cyrillus, Hilarius von Poitiers, Hormisdas I, Leo I, Gregor I, Isidor von Sevilla, Proclus von Constantinopel, Agnellus, Cas-

---

[1]) Liber adv. Graecos, (D'Achery, Tom. I, p. 113—148) c. 1—94.

siodor, Alcuin, des Dichters Prudentius, bei deren Citation er augenscheinlich Theodulph's Schrift (vgl. oben §. 386) vor sich hatte.

§. 388.

Diese Vertheidiger der lateinischen Lehrformel hatten noch keine nähere Kenntniß von dem Inhalte der Schriften, in welchen Photius die abendländische Kirche angriff; Photius selber bildete seinen Widerspruch gegen das lateinische Dogma erst später noch weiter aus, vielleicht nicht ohne Bezugnahme auf die ihm mittlerweile bekannt gewordenen Gegenschriften der lateinischen Theologen. Seine erste Erklärung gegen die lateinische Kirche, die schon genannte Encyclica [1]), enthält vornehmlich dialektische Argumente gegen die Formel Filioque, während sein Brief an den Erzbischof von Aquileja [2]) bereits auf Schrift und Tradition Bezug nimmt, und namentlich die Zeugnisse der abendländischen Kirchenlehrer zu entkräften sucht. In seinen Quaestionibus ad Amphilochium kommt er zu wiederholten Malen auf diesen Gegenstand zu sprechen; sein Hauptwerk ist aber der Liber de Spiritus Sancti Mystagogia [3]). Eine diesem Werke in Hergenröther's und Migne's Ausgaben angehängte kleinere Abhandlung [4]) dürfte ein von Nikolaus von Methone angefertigter Auszug aus des Photius Hauptschrift sein, und findet sich auch in der Panoplia des Euthymius Zygabenus vor [5]).

---

[1]) *Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους, Ἀλεξανδρείας φημί, καὶ τῶν λοιπῶν, ἐν ᾗ περὶ κεφαλαίων τινῶν διάλυσιν πραγματεύεται· καὶ ὡς οὐ χρὴ λέγειν, ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον.* Photii Epistt. Lib. I, ep. 13, Opp. (ed. Migne) Tom. II, p. 721 ff.

[2]) Epistt. Lib. I, ep. 24.

[3]) *Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας, καὶ ὅτι ὥσπερ ὁ υἱὸς ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἱερολογεῖται γεννᾶσθαι, οὕτως καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου καὶ τοῦ αὐτοῦ αἰτίου θεολογεῖται ἐκπορεύεσθαι· λεγέται δε τοῦ υἱοῦ εἶναι ὡς ὁμοούσιον καὶ ἀποστελλόμενον δι' αὐτοῦ.* Opp. II, p. 279 – 391.

[4]) *Φωτίου Πατριάρχου κατὰ τῶν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ.* Opp. II, p. 391 – 400.

[5]) Panoplia, tit. 13.

Photius sucht die lateinische Lehrformel zunächst durch dialektische Gründe zu bekämpfen [1]). Wenn der heilige Geist zwei Ursachen (Principe) hat, den Vater und den Sohn, so wird die göttliche Monarchie in eine *διθεία* auseinandergerissen [2]). Ist der Ausgang des Geistes vom Vater etwas Vollkommenes, so muß er zur Begründung des Seins des heiligen Geistes ausreichen [3]). Sohn und Geist gehen aus derselben Einen Ursache, aus dem Vater, hervor; wenn nun der Sohn vom Vater das Productivsein haben und den heiligen Geist miterzeugen soll können, warum sollte nicht der Geist gleichfalls productiv sein, und den Sohn hervorbringen können? [4]) Das Ausgehen soll die Personsunterschiede in Gott begründen; geht der Geist vom Vater und Sohn aus, so ist er durch mehrere Proprietäten als der Sohn vom Vater unterschieden [5]), steht somit vom Vater weiter ab, als der Sohn; damit wird der Häresie des Macedonius zugesteuert. Wenn Alles, was Vater und Sohn betrifft, ein Commune ist, so muß auch Das, was den Geist betrifft, ein Commune sein; ist der Ausgang des Geistes ein Commune, d. h. geht er vom Vater und Sohne aus, so muß er auch von sich selbst ausgehen, ist also zumal Verursachendes und Verursachtes [6]). Vater und Sohn sind nur in der Substanz Eins, die Proprietäten Beider sind das Distinguirende Beider; also können sie keine Proprietät, auch jene der Emission des Geistes nicht, mit einander gemein haben [7]). Oder sollte der Ausgang ex Patre von jenem ex Filio verschieden sein? Heißt dieß nicht, in den Schooß der Gottheit Entzweiung tragen? [8]) Auch wird der heilige Geist, wenn er aus einer zweifachen Ursache abgeleitet wird, kaum anders, denn als ein zusammengesetzter gedacht werden können [9]). Ferner sieht

---

1) Ep. 13, n. 9—22.

2) Vgl. auch ep. 24, n. 8. — Da wäre noch eine Triarchie annehmbarer: Mystagogia, c. 12.

3) Ep. 24, n. 9; vgl. Mytag. c. 31.

4) Vgl. Mystag. c. 3.

5) Vgl. Mystag. c. 32.

6) Vgl. Mystag. c. 6.

7) Vgl. Mystag. capp. 9. 10 — Pater causa ratione personae non naturae: capp. 15. 19. 36. 46. 47.

8) Vgl. Mystag. c. 13.

9) Vgl. Mystag. c. 4; ep. 24, c. 12.

man nicht ein, warum, wenn ein Ausgehen sowol vom Vater als vom Sohne statt hat, dasselbe nicht auch beim heiligen Geiste statt hat? Sollte der Sohn, was er nach lateinischer Ansicht vom Vater empfangen hat, nämlich die Kraft der Emission, nicht auch dem Geiste mitzutheilen vermögen? [1]) Damit bekämen wir aber statt einer Trinität eine Quaternität [2]), und weil das Vierte gleichfalls wieder als aussendend gedacht werden müßte, eine Quinternität, oder vielmehr eine unbegränzte Reihe von Emissionen, nach Art der heidnischen Polytheisten [3]). Da das Emittiren ein Proprium der Person ist, so sollten die Lateiner, die dem Sohne die Emission des Geistes vindiciren, dieselbe ihm mit Ausschluß des Vaters beilegen, wodurch nebenhergesagt der Geist zum Enkel des Vaters gemacht würde [4]); weiter aber müßten sie dann, wenn das Proprium einer bestimmten Person dieser ausschließlich angehört, den Sohn zum einzigen Emittens machen und den Vater wie den Geist aus dem Sohne herleiten. Daß der Geist imago Filii genannt wird, beweist Nichts für die Lateiner [5]); diese Benennung besagt nur soviel, daß man einzig durch den Geist zur Erkenntniß des Sohnes gelangen könne.

Die Lateiner berufen sich vergeblich auf Joh. 16, 14: Spiritus de meo accipiet et annuntiabit vobis [6]). Sie legen diese Stelle so aus, als ob es hieße: De me accipiet, obwol selbst dann aus Christi Worten noch nicht ein substanzielles Ausgehen des Geistes vom Sohne folgen würde. Von Jemanden etwas empfangen, ist doch gewiß nicht gleichbedeutend mit: Aus Jemand hervorgehen. Die Absicht der Worte: De meo accipiet, geht lediglich darauf, den persönlichen Unterschied und die zugleich statthabende innigste Gemeinschaft des Sohnes und Geistes auszudrücken. Eben so haltlos ist die Berufung auf Gal. 4, 6: Misit Deus Spiritum Filii sui [7]).

---

[1]) Vgl. Mystag., c. 40.

[2]) Vgl. Mystag., capp. 8. 37. Eine Quaternität — meint Photius — ergebe sich auch dadurch, daß der Geist in einen vom Vater Ausgehenden und einen vom Sohne Ausgehenden getheilt werde. Mystag., c. 43.

[3]) Vgl. Mystag., c. 11.

[4]) Ep. 24, n. 9; mystag., c. 61.

[5]) Quaestt. Amphiloch., qu. 235.

[6]) Ep. 24, c. 15; Mystag. capp. 20 — 30.

[7]) Mystag., capp. 48 — 60; ep. 24, c. 11.

Soll aus dieser Apposition des Wortes Filius zum Worte Spiritus folgen, daß der Geist vom Sohne ausgehe, so müßte aus der öfter vorkommenden Redeweise: Pater Filii folgen, daß der Vater vom Sohne ausgehe. Das Wort Spiritus hat in der Schrift eine Menge Eigenschaftsappositionen: Spiritus timoris, Spiritus fortitudinis, sapientiae u. s. w. Ist Jemand so unsinnig, hieraus zu folgern, daß der Geist ein Erzeugniß dieser, durch ihn selbst gewirkten Eigenschaften und Gnadengaben sei? Also ist es auch widersinnig, aus den Worten Pauli Gal. 4, 6 zu folgern, daß der Geist vom Sohne ausgehe. Nichts Anderes, als die Identität der Natur und Substanz, der Ehre, Macht und Herrlichkeit in Sohn und Geist wird durch jene paulinische Redeweise ausgesagt. Die Stellen, welche von der Sendung des Geistes durch den Sohn handeln, zeugen nicht für die lateinische Formel, weil sie nicht von ontologischen Wesensverhältnissen Gottes, sondern einzig von ökonomischen Acten der Dreieinigkeit reden [1]).

Nicht besser steht es um die patristischen Auctoritäten, auf welche die Lateiner sich zu berufen lieben [2]). Sie können nur aus einigen lateinischen Vätern für sie günstig lautende Stellen vorweisen. Wer bürgt aber dafür, daß diese Stellen echt und unverfälscht seien? Und gesetzt, ein Ambrosius, Augustinus und Hieronymus hätten wirklich geglaubt und gelehrt, daß der Geist vom Sohne ausgehe, so hätten sie, übrigens treffliche Männer, hierin ebenso geirrt, wie in manchen anderen Beziehungen mehrere ausgezeichnete Lehrer der griechischen Kirche, ein Clemens Alex., Methodius, Pamphilus, Theognost, oder auch ein Irenäus und Hippolytus Unrichtiges dachten und sprachen. Und sollte das Zeugniß eines Ambrosius und Augustinus nicht hinreichend durch die Aussprüche eines Damasus und Cölestinus, zweier Päpste, widerlegt sein, welche vom Ausgange des Geistes vom Sohne Nichts wußten? Die unter des Papstes Leo Vorsitze versammelte vierte Synode erklärte die Lehrbestimmungen der vorausgegangenen ökumenischen Synode über die heilige Trinität für vollkommen und auch erschöpfend, indem sie verbot, denselben noch irgend Etwas beizufügen. Damit ist der spätere Zusatz Filioque von selber gerichtet. Die unter Leo's Vor-

---

1) Quaest. Amphiloch. 188.

2) Mystag., capp. 66—89; ep. 24, c. 4 ff.; 16. 21.

fiße gegebene Erklärung wurde von den nachfolgenden Päpsten Vigilius und Agatho in den von ihnen genehm gehaltenen Erklärungen der fünften und sechsten allgemeinen Synode feierlich bekräftiget. Papst Gregor lehrte, daß der heilige Geist vom Vater ausgehe; Papst Zacharias billigte und empfahl die Lehre Gregor's, indem er dessen Dialoge sammt anderen Werken Gregor's in's Griechische übersetzen ließ. Gegen Ende des zweiten Buches der Dialogen stehen die merkwürdigen Worte: Paraclitus Spiritus a Patre procedit et in Filio permanet; man vergleiche damit Joh. 1, 32. Ein anderer Papst, mit Namen Leo, befahl, um jede Neuerung zu verhüten oder zu verdrängen, daß das Glaubenssymbol in der lateinischen Kirche beim Gottesdienst nicht bloß in lateinischer, sondern auch in griechischer Sprache recitirt werde; nebstdem ließ er zwei alte Schilde, auf welche die alte echte Glaubensformel eingegraben war, aus der Schatzkammer der römischen Kirche nehmen und öffentlich aufstellen, auf daß das Volk wüßte, was von jeher über die heilige Trinität gelehrt worden sei; auf diesen monumentalen Tafeln steht nun, daß der Geist vom Vater ausgehe. Photius fügt noch bei, daß auch die Päpste Johannes und Hadrian in ihren Zuschriften an ihn sich auf gleiche Weise ausgesprochen hätten.

In diesen Auslassungen des Photius sind nun die Grundlinien der schismatischen Entwickelung der Lehre vom heiligen Geiste vorgezeichnet; sie enthalten das Rüstzeug, welches die griechischen Polemiker im 11ten Jahrhunderte wieder hervorsuchten, als Michael Cärularius einen offenen und förmlichen Bruch mit der lateinischen Kirche herbeigeführt hatte. Als Vertreter der schismatischen Lehrformel sind von Cärularius bis auf das zweite Lyoner Concil herab zu nennen: Nicetas Pectoratus, Mönch aus dem Kloster Studion [1]), und der bulgarische Erzbischof Theophylakt von Achrida, Beide Zeitgenossen des Cärularius; aus der ersten Hälfte des 12ten Jahrhunderts Nikolaus von Methone [2]), Euthymius Zygabenus [3]), der Mönch

---

[1]) Vgl. Leo Allatius de perpet. consens. eccl. occid. et orient., Lib. II, c. 9, n. 6.

[2]) O. c., II, 10, n. 2.

[3]) Euthymii monachi Zygabeni contra Latinos XII capita de processione Spiritus Sancti. Vgl. Allat. O. c., II, 10, n. 5.

Phurnus [1]), Eustratius, Bischof von Nicäa [2]), Theodorus Prodromus [3]), Nicetas Seidus, der Mönch Johannes, Hegumenos des Klosters auf dem Berge Gano [4]), deren polemischer Eifer vornehmlich durch das Auftreten des mailändischen Erzbischofes Petrus Chrysolanus in Constantinopel (a. 1110—1112) hervorgerufen worden war; ihnen schließt sich Andronikus Kamaterus an, welcher zuerst eine umfassende Begründung der schismatischen Lehrformel aus den biblischen und patristischen Zeugnissen versuchte. Die Vertheidigung des Filioque durch Hugo Etherianus rief Erwiderungen des Nikolaus von Otranto und Nicetas Maroniä, später Erzbischofes von Thessalonicä, hervor [5]). Nach der Einnahme Constantinopels durch die Lateiner schrieb der Patriarch Germanus gegen die lateinische Lehrformel, in deren Bestreitung er sich vorzüglich das Werk des Kamaterus zum Vorbilde nahm [6]). Gegen Beccus, den unirten Patriarchen, dessen Lebensschicksale oben (§. 385) berührt wurden, schrieben die Schismatiker Georg von Cypern [7]), der in des entsetzten Beccus Stelle

---

[1]) *Πρὸς τὰ ὑπὸ τοῦ Μεδιολάνων ῥηθέντα, καὶ ὅτι οὐκ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Hierauf die Antwort des Erzbischofes Chrysolanus von Mailand: *Διάλεξις Πέτρου λατίνου ἐπισκόπου Μεδιολάνων κατὰ τοῦ μοναχοῦ κυροῦ Ιωάννου τοῦ Φουρνῆ τοῦ πρώτου τοῦ ὄρους Γάνου, περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Vgl. Allat. perpet. consens. II, 10, n. 2.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) *Αντίθεσις μερικὴ εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ Μεδιολάνων ἐπισκόπου.* Allatius (a. a. O.) hält den Johannes von Gano für identisch mit Phurnus; vgl. Oben Anm. 1.

[5]) Allat. O. c., II, 13, n. 4. 5.

[6]) O. c. II, 14, n. 3.

[7]) Georgius Cyprius stand anfangs auf der Seite der Unionisten, änderte aber seine Gesinnungen nach dem Tode des Kaisers Manuel Paläologus, und trat mit polemischen Schriften gegen Beccus hervor. (Siehe Fabricius u. Harles Biblioth. Graec. XII, p. 61.) Eine derselben: *Ἔκθεσις τοῦ τόμου τῆς πίστεως κατὰ τοῦ Βεκκοῦ*, ist abgedruckt in Banduri Antiquitt. Constantinopoll. Tom. II, p. 942 sq. Näheres über Georg von Cypern in Fr. Bernardi M. de Rubeis Georgii sive Gregorii Cyprii patriarchae Constantinopolitani vita, quae ex cod. Lugduno-Batavensi nunc primum graece in lucem prodit, cum interpretatione et notis. Accedunt disputationes duae historicae et dogmaticae, cum binis epistolis ejusdem Cyprii ad amicum et Moschamperis Exchartophylacis

einrückte, der Chartaphylax Georg Moschampar, Georgius Pachymeres[1]), der Großlogothet Constantinus Akropolita, der Mönch Jobus Jasites, welche sich sämmtlich gegen die auf dem Lyoner Concil ausgesprochene Anerkennung der Formel Filioque erklärten[2]). Wir übergehen hier die später noch folgenden Polemiker, auf deren Erwähnung uns der weitere Verlauf unserer Darstellung führen wird[3]).

§. 389.

Die wieder erneuerten Angriffe der Griechen auf die lateinische Lehrformel waren Ursache, daß die lateinischen Theologen, vom Ende des 11ten Jahrhunderts angefangen, der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes eine besondere Aufmerksamkeit zuwendeten. Wir haben an einem anderen Orte[4]) die vielseitige Erörterung dieser Frage durch die Theologen des 12ten und 13ten Jahrhunderts besprochen, und beschränken uns hier auf Anführung derjenigen, welche mit den Schismatikern in unmittelbare Berührung kamen, und die Widerlegung derselben sich zur speciellen Aufgabe machten. Als solche sind zu nennen: Anselm von Canterbury, welcher auf der Synode zu Bari (1098) die lateinische Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes gegen die griechische Irrlehre vertheidigte, und seine Darlegungen später schriftlich ausführte; der mailändische Erzbischof Petrus Chrysolanus, welcher im Auftrage des Papstes Paschalis II nach Constantinopel gieng (1110—1112) und im kaiserlichen Palaste vor einer feierlichen Versammlung in Gegenwart des Kaisers Alexius Comnenus die lateinische Lehre vertheidigte; der Bischof Anselm von Havelberg, welcher als Gesandter des Kaisers Lothar II sich in Constantinopel aufhielt, und seine öfter

---

ad ipsum, nunc primum editis, queis Byzantina Georgii Pachymeris historia illustratur. Venedig, 1758. 4.

[1]) Siehe Allatii Graecia Orthodoxa, Tom. I, p. 390—395.

[2]) Allat. perpet. consens. II, 15, n. 12—15.

[3]) Die Schriften aller dieser Schismatiker sind größtentheils noch ungedruckt in verschiedenen Bibliotheken Europa's verborgen. Nachrichten hierüber bei Allatius (O. c.), Fabricius (Biblioth. Graec.) und Hergenröther: Animadversiones ad Photii Mystagogiam II, 12, not. 7.

[4]) Thom. Aq. I, S. 728—753.

wiederholten Besprechungen mit schismatischen Theologen nachträglich aufzeichnete; Thomas von Aquino, der nach umfassenden Vorarbeiten und eindringlicher Beschäftigung mit den, zwischen Griechen und Lateinern controversen Fragen zum Lyoner Concil (a. 1274) gerufen wurde, aber auf der Reise dahin starb [1]). Die einschlägigen Schriften der Genannten enthalten umständliche Erörterungen der durch die Griechen angeregten Streitfrage und ergänzen sich wechselseitig zu einer erschöpfenden Widerlegung der von Photius gegen das lateinische Dogma vorgebrachten Einwendungen.

Anselm's von Canterbury Bemühen [2]) ist vornehmlich darauf gerichtet, den speculativen Sinn und Gehalt der lateinischen Lehrformel darzulegen, und durch Darlegung desselben ersichtlich zu machen, wie erst durch das Filioque die Angabe der immanenten Verhältnißbestimmungen des göttlichen Wesens vollständig gemacht sei. Sohn und Geist haben das Ausgehen mit einander gemein, und sind hiedurch vom Vater unterschieden, von welchem sie ausgehen, und der von keinem Anderen ausgeht. Sie müssen aber nebstdem, daß sie als Ausgehende vom Vater unterschieden sind, auch unter einander sich unterscheiden. Wenn nun überhaupt eine persönliche Unterschiedenheit in Gott darum statt hat, weil Gott in doppelter Weise ist, nämlich als Deus de Deo und Deus de quo est Deus, so können auch Sohn und Geist nur deßhalb von einander persönlich unterschieden sein, weil der eine derselben im Verhältniß zum anderen Deus de quo Deus, der andere im Verhältniß zum ersteren Deus de Deo ist. Da es aber nicht angeht, den Sohn vom Geiste ausgehend zu denken, weil hiemit der Sohn zum Geiste des heiligen Geistes gemacht würde, während doch umgekehrt die Griechen mit den Lateinern den heiligen Geist

---

[1]) Neben Thomas Aquinas ist noch ein gleichzeitiger Ordensgenosse desselben, Bonacursius zu nennen, der als Missionär sich viel in Griechenland aufhielt, und ein griechisch geschriebenes Werk: *Θησαυρὸς τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως* hinterließ, welches von dem Dominicaner Andreas Doto (c. a. 1320) in dem Ordensconvente auf Euböa aufgefunden, und mit Beigabe einer lateinischen Übersetzung veröffentlichet wurde. Das Werk behandelt alle zwischen Griechen und Lateinern streitigen Fragen. Näheres über den Inhalt desselben bei Echard et Quetif Scriptores Ordinis Praedicatorum, Tom. I, p. 156 ff.

[2]) Liber de processione Spiritus Sancti.

als Geist des Sohnes verehren: so bleibt nichts anderes übrig, als den Geist vom Sohne ausgehend zu denken, und die Formel Filioque als eine ergänzende Bestimmung der kirchlichen Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes anzuerkennen.

An diese grundlegenden Gedanken Anselm's lassen sich nun alle weiteren positiven Beweisgründe anreihen, welche von den nachfolgenden Vertretern der lateinischen Lehrformel ausgeführt, und in den Erörterungen des heiligen Thomas Aquinas [1]) abschließend zusammengefaßt worden [2]). Petrus Chrysolanus fordert die Anerkennung des Filioque im Namen der Majestät und Glorie des vatergleichen Sohnes; geht der Geist nur vom Vater, und nicht auch vom Sohne aus, so ist die Glorie des Vaters größer, als jene des Sohnes. Man sage nicht, daß durch das Filioque die Glorie des Vaters geschmälert werde; die Glorie des Sohnes ist auch jene des Vaters, sowie umgekehrt die Ehre des Vaters auch jene des Sohnes ist. Dasselbe gilt in seiner Art von der Glorie des heiligen Geistes im Verhältniß zu jener des Sohnes. Die Glorie des heiligen Geistes soll auch jene des Sohnes sein; wenn nun der Ausgang vom Vater eine Glorie des Geistes ist, so muß durch diese auch der Sohn verherrlichet sein. Nur unter der Bedingung, daß der Geist, der vom Vater ausgeht, zugleich auch vom Sohne ausgehe, haben alle drei Personen gleiche Ehre und Herrlichkeit, indem da jede der drei Personen zwei Glorien hat, jede der drei nämlich im Verhältniß zu den beiden anderen, der Vater im Verhältniß zu Sohn und Geist, der Sohn im Verhältniß zum Vater und Geist, der Geist im Verhältniß zu Vater und Sohn. Läugnet man den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne, so bleibt wol dem Vater seine zweifache Glorie, die zweifache Glorie des Sohnes und Geistes aber wird auf eine einfache reducirt.

Die Schrift spricht aus, und die Griechen bekennen es — bemerkt Anselm von Havelberg [3]) — daß der heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes sei, und daß der Geist, wie vom Vater, so auch vom Sohne gesendet werde. Sollte dieses Gesendetwerden nicht ein Ausgehen des Geistes vom Sendenden in sich

[1]) Contra Gentes IV, capp. 24. 25.

[2]) Vgl. meine Schrift Thom. Aq. I, S. 746. 747.

[3]) Dialogg. II, 18.

schließen? Geben die Griechen dieß zu, und wollen sie dennoch die lateinische Formel nicht annehmen, weil diese nicht bloß ein Ausgehen, sondern ein Sein des Geistes aus dem Sohne behaupte, so müssen sie folgerichtig auch behaupten, daß das Ausgehen des Geistes vom Vater nicht identisch sei mit dem Sein des Geistes aus dem Vater. Wie soll man aber dann das Ausgehen verstehen? Dem heiligen Geiste die Procession vom Sohne absprechen, heißt am Sohne und Geiste sich vergreifen [1]), weil damit die zwischen beiden doch nothwendig zu denkende Relation aufgehoben wird. Wenn Vater und Sohn, Vater und Geist sich auf einander beziehen, sollen nicht auch Sohn und Geist sich auf einander beziehen? Werden nicht erst in Kraft dieser Beziehung die Relationen in Gott vollständig dargestellt, und heißt es nicht gewissermaaßen die heilige Dreieinheit zerreißen, wenn der Ausgang des Geistes vom Sohne geläugnet wird? Denn der heilige Geist ist die *συμπνοία* und *σύννευσις* der beiden Anderen, die nur unter der Bedingung statt haben kann, daß beide sich auf ihn beziehen, und er somit von beiden ausgeht.

Werden aber damit nicht — fragen die Schismatiker — zwei Principien des heiligen Geistes, und somit eine Dyarchie statuirt? Hugo Etherianus [2]) bemüht sich, die sophistischen Formulirungen dieses Einwandes zu widerlegen. Vater und Sohn sind weder zwei Substanzen, noch zwei res, noch zwei Götter, sondern zusammen Ein Herr, Ein Gott, Eine Substanz, und demnach, obwol zwei Personen, doch nur Ein Princip des von ihnen ausgehenden Geistes. So sind auch Same und Frucht, obwol der Same etwas anderes als Frucht ist, in Beziehung auf die aus der Frucht bereitete und letztlich aus dem Samen derivirte Speise nur Ein Princip, Sonne und Strahl nur Ein Princip des aus beiden hervorgegangenen Lichtes. Vater und Sohn werden nur beziehungsweise, nämlich als Personen, für Zwei gezählt; der Natur nach sind sie Eins. Diese Einheit ist aber, um einem weiteren Einwurfe zu begegnen, weder als eine numerische, noch als eine Arteinheit zu verstehen, welche letztere nach der Meinung der Gegner auch den heiligen Geist in sich zu begreifen hätte — sondern als eine über

---

[1]) Dialogg. II, 11. 12.

[2]) De haeresibus, quas in Latinos Graeci devolvunt, Lib. I, capp. 4. 13; II, 6.

jeden Begriff erhabene Einheit, weil auch die Ursächlichkeit der Geeinten in Emission des heiligen Geistes eine über jeden Begriff erhabene Ursächlichkeit ist, welche sich unter keines der aristotelischen vier genera causarum subsumiren läßt. Nicht unter das genus der causa materialis, weil die Materie nicht an eine bestimmte Form gebunden ist, Vater und Sohn aber niemals ohne den heiligen Geist sein können. Nicht unter das genus der causa formalis, da der Vater nicht die Form der ausgehenden Personen ist, vielmehr eher der Sohn die species designativa des Vaters genannt werden könnte, wenn überhaupt eine solche Redeweise angienge. Nicht unter das genus der causa efficiens, deren Product als Willenshervorbringung nach Außen gesetzt wird — und nicht unter das genus der causa finalis, die ein Höchstes über dem Wirkenden Stehendes bezeichnet. Man sage nicht, der Vater könne das Vatersein nicht an den Sohn abtreten, oder er sei, gemeinsam mit dem Sohne den heiligen Geist emittirend, nicht so eminent Hervorbringer des heiligen Geistes, wie er Hervorbringer des Sohnes ist, welchen er ohne einen Mitwirker erzeuge. Kommt es nicht allenthalben in der Ordnung der Dinge vor, daß die causa generalis durch mittlere Ursachen die abgeleitete Wirkung setzt, ohne daß sie deßhalb weniger Ursache wäre, als wenn sie ohne Mittelursache wirkt?[1]) Die Frage aber, warum der Vater dem Sohne nicht auch das Vatersein im Verhältniß zum heiligen Geiste verliehen, ist eine vorwitzige Rede, die vor dem erhabensten und geheimnißvollsten aller Gegenstände zu verstummen hat.

Hieran schließt sich die Beantwortung einer Reihe ähnlicher Sophismen, durch welche die Schismatiker die lateinische Formel zu bekämpfen und des Widersinns zu überführen suchten. Unter den Lateinern hat (nebst Anselm von Havelberg) vorzüglich Hugo Etherianus hierauf zu antworten sich bemüht, während Thomas Aq. mit der dogmatisch-kirchlichen Widerlegung der schismatischen Formel aus Schrift und Tradition sich beschäftigte, und die dogmatisch-

[1]) Anselm von Havelberg (Dialogg. II, 25) gesteht zu, daß der heilige Geist vom Vater principalius ausgehe, als vom Sohne. Dasselbe behaupten unter Augustin's Vorgange auch Petrus Lombardus, Bonaventura, Duns Scotus u. s. w. Thomas Aquinas hingegen erklärt sich wider diese Auffassung; vgl. meine Schrift Thom. Aq. I, S. 745.

speculative Erklärung der correcten Redeweise über den Ausgang des heiligen Geistes lieferte [1]). Wir wollen hier die Antworten Hugo's auf einige der sophistischen Witzeleien der Schismatiker vernehmen. Wenn der Geist vom Sohne ausgeht — lautet einer aus ihren dem Photius nachgesprochenen Einwürfen — so ist der Geist Sohn des Sohnes und Enkel des Vaters. Dieses Argument — erwidert Hugo — stützt sich auf den unerwiesenen Vordersatz, daß die Emission des heiligen Geistes ein Vaterverhältniß zu demselben involvire [2]). Nun aber beschränken selber die Griechen das Vatersein der ersten göttlichen Person auf ihr Verhältniß zur zweiten Person, zum Sohne, und nennen den heiligen Geist nicht Sohn des Vaters, indem neben dem Eingebornen kein anderer Sohn denkbar ist. Also sind sie auch nicht berechtiget, den Ausgang des Geistes vom Sohne als Sohnschaft zu fassen. Nicht als Vater, sondern als Princip spirirt der Vater den heiligen Geist; was aber der Vater thut, thut auch der Sohn, in welchem der Vater ist. Wird aber hiemit nicht eine Dyarchie in das göttliche Leben eingeführt, und ein doppeltes Princip des heiligen Geistes statuirt? Mit Nichten, antwortet Anselm von Havelberg [3]); Vater und Sohn sind im Verhältniß zum heiligen Geiste nicht zwei Principe, sondern Ein Princip, gleichwie Deus de Deo, lumen de lumine nicht zwei Götter und zwei lumina, sondern Ein Gott und Ein Licht sind. Demnach entfällt auch die weitere Einrede, als ob der Geist, weil von Zweien gewirkt, etwas Zusammengesetztes sein müßte. Oder hört der Geist — fragt Etherianus [4]) — deßhalb, weil er Geist des Vaters und des Sohnes ist, auf, Einer zu sein? „Werden dem Sohne, wenn er als Spirator aufgefaßt wird, nicht zwei unvereinbare Contraria beigelegt, nämlich ein actives Sein im Verhältniß zum Geiste, und nebenbei jenes passive Sein, welches ihm als Genitus im Verhältniß zum Genitor zukommt?" Dieser Einwurf — antwortet Etherianus [5]) — muß schon deßhalb entfallen, weil das Generari für den Sohn kein Leidenszustand ist, indem es kein

---

[1]) Vgl. meine Schrift Thomas Aq. 1, S. 745—753.
[2]) De haeresibus etc. I, 8.
[3]) Dialogg. II, 2.
[4]) De haeresibus etc. I, 11; vgl. I, 18; III, 1.
[5]) O. c., I, 9; vgl. auch II, 3. 5. 10.

zeitliches, mit einer Alteration verbundenes Werden ist. Auf das Dilemma, daß die Eigenschaften der Personen entweder persönliche oder natürliche sein müssen und daher entweder nur Einer Person eignen können oder allen Drei zugleich gemein sein müssen — ist zu antworten, daß es noch andere Proprietäten geben könne, welche in der Mitte zwischen beiden stehen, und daher mehr als Einer Person eigen sein können, ohne allen Drei eignen zu müssen. Gibt es doch auch in der irdischen Ordnung der Dinge außer den constitutiven Merkmalen der Art und des einzelnen Individuums noch eine dritte Klasse von Merkmalen, welche weder das Individuum, noch die Art bezeichnen. Den Artmerkmalen entsprechen in Gott die allen drei Personen gemeinsamen Eigenschaften des göttlichen Wesens; der individuellen Charakteristik entsprechen in Gott die drei constitutiven Proprietäten der drei Personen: Vaterschaft, Sohnschaft, Ausgang. Andere Proprietäten aber charakterisiren weder die Substanz, noch die Person, z. B. ingenitum esse, sine Patre esse, was dem Vater mit dem heiligen Geiste gemein ist, mittere Spiritum Sanctum, was dem Vater mit dem Sohne gemein ist. Also ist es auch denkbar, daß eine dem Vater und Sohne gemeinsame Spiration des heiligen Geistes statt habe. „Aber wozu eine Spiration Zweier? Ist die Eine des Vaters nicht vollkommen ausreichend?" Mit demselben Rechte könnte man fragen [1]), wenn der Vater vollkommener Gott ist, wozu braucht er noch einen göttlichen Sohn? Und wenn Vater und Sohn vollkommen sind, wozu brauchen sie noch zur Erfüllung ihrer Vollkommenheit den heiligen Geist? Und heißt es nicht die Vollkommenheit des Sohnes schmälern, wenn man ihm die Spiration des heiligen Geistes abspricht? Man sage nicht, das Spiriren sei eine incommunicable Eigenschaft des Vaters [2]); incommunicabel ist im Verhältniß zum Sohne nur das Vatersein der ersten göttlichen Person, weil der Vater eben nur durch seine Paternität der Person des Sohnes als Person gegenübersteht. Das Spiriren aber begründet keinen persönlichen Unterschied des Vaters vom Sohne. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Spiriren kein Act der Personen, sondern eine naturnothwendige Thätigkeit der in Vater und Sohn wirkenden Einen Natur sei, wie die Schismatiker den Lateinern unterlegen [3]). Denn die

[1]) O. c. I, 14. [2]) O. c. II, 5. [3]) O. c. I, 18.

Lateiner bekennen sich zum Filioque nicht aus dem Grunde, weil Vater und Sohn Ein Gott sind, sondern weil der heilige Geist ebenso gut Geist des Sohnes, wie Geist des Vaters ist, und der Sohn dem Vater in Allem gleich ist. „Erscheint aber der Geist nicht minder als der Sohn, wenn von letzterem eine andere göttliche Person ausgeht, während vom heiligen Geiste keine andere ausgeht?“ Mit gleichem Rechte könnte gefragt werden [1]), ob nicht der Sohn zufolge seines Ausgehens vom Vater minder sei als der Vater, der von Keinem ausgeht? Das Wahre ist, daß die Größenverhältnisse der begränzten Welt auf das göttliche Sein keine Anwendung leiden, und sonach Fragen und Bedenken solcher Art, wie sie von den Schismatikern aufgeworfen werden, gar nicht möglich sind. Ebenso verfehlt ist der Einwurf, daß, wenn der Geist, nachdem er vom Vater ausgegangen, weiter auch noch vom Sohne ausgehe, eine zeitliche Succession in Gott hinein verlegt werde, welche sich nur dadurch vermeiden lasse, daß Vater und Sohn als zwei causae primae et principales des Geistes gelten, was nicht angehe [2]). Dieß Letztere anzunehmen, ist auch gar nicht nöthig; es ist schon gesagt worden, daß Vater und Sohn Ein Princip des heiligen Geistes seien; damit entfallen die übrigen Bedenken des Einwurfes von selbst. Wenn Vater und Sohn Princip des heiligen Geistes sind, so wird die von den Schismatikern vorgeschlagene Formel per Filium nur in jenem Sinne gelten können, in welchem die Conprincipialität des Sohnes anerkannt wird [3]). Sollte aber Per diese Conprincipialität ausschließen, so würde der Sohn zum Instrumente des Vaters erniedriget [4]); und zur Unterstützung einer solchen arianischen Auffassung wollten die von den Schismatikern citirten Auctoritäten, ein Athanasius, Cyrillus, Johannes Damascenus und andere, die Formel per Filium vertretende griechische Lehrer die Hand gewiß nicht bieten.

§. 390.

Diese Bemerkung des Etherianus wurde nachfolgend von dem unionsfreundlichen Mönche Nicephorus Blemmidas anerkannt, aus

[1]) O. c. II, 12. [2]) O. c. II, 8. [3]) O. c. III, 19. 20.

[4]) Über andere unpassende oder anstößige Erklärungen der Formel: per Filium siehe Anselm von Havelberg Dialogg. II, 26.

dessen Schriften Leo Allatius in seiner Graecia orthodoxa [1]) zwei Reden über den Ausgang des heiligen Geistes mittheilt. Die eine derselben ist an Jakob, den Bischof der Bulgaren, die andere an den Kaiser Theodor Laskaris, des Nicephorus ehemaligen Zögling gerichtet. Nicephorus weist aus verschiedenen Stellen bei Athanasius, Basilius, Epiphanius, Cyrillus, Gregor Nyss. nach, daß die griechischen Väter, wenn sie nicht geradezu der Formel ex Filio sich bedienten, das per Filium in einem, dem ex Filio verwandten oder gleichbedeutenden Sinne gebrauchten [2]).

Nicephorus Blemmida war nicht der Einzige, welcher sich in dieser Weise erklärte; er beruft sich auf den einen und anderen Vorgänger (Nicetas von Thessalonicä), und fand einen hervorragenden Nachfolger an Johannes Beccus, welcher zusammt seinen treuen Freunden und Genossen, dem Archidiakon Georgius Metochita und dem Chartaphylax Constantinus Meliteniota die Ruhe und das Glück seines irdischen Lebens dem treuen Halten an der Unionssache opferte [3]). Beccus kommt vielfach, und in verschiedenen seiner zahlreichen Schriften auf die für das lateinische Dogma zeugenden, und deßhalb von den Schismatikern angestrittenen Stellen der griechischen Väter zu reden [4]). So widmet er einer Stelle aus dem dritten Buche des Basilius gegen Eunomius zu wiederholten Malen eine besondere Besprechung [5]), um zu beweisen, daß sie wirklich von

---

[1]) Tom. I, p. 1—60; siehe auch Raynald Annal. ad a. 1238, n. 7. 8 (tom. XIII, p. 650—660).

[2]) Vgl. meine Schrift Thom. Aq. Bd. I, S. 738—741.

[3]) Vgl. die zwei Reden des Beccus de injusta sui depositione (Graec. Orthod. II, p. 11—84). In der zweiten dieser Reden (c. 5, p. 43 f.) erwähnt er die preiswürdigen Bemühungen seiner Vorgänger, und bemerkt, daß es vor ihm Viele (*ὡς ἀληθῶς οὐκ ὀλίγοι*) gegeben habe, die mit ihren Überzeugungen der Unionssache zugethan waren, aber dieselbe nicht anzufassen wagten, weil sie jene Verfolgungen fürchteten, welchen sich später Beccus wirklich aussetzte.

[4]) Hieher gehören insbesondere seine *Ἐπιγραφαί*, Epigraphae sive Praescriptiones in dicta ac sententias sanctorum Patrum de processione Spiritus Sancti (abgedruckt in Graec. Orth., Tom. II, p. 522—642); ferner seine XII Capita de processione Spiritus Sancti (Graec. Orth. I, pag. 225—359).

[5]) De processione Spiritus Sancti Caput I. (Graec. Orth. I, p. 225—252); Ad Theodorum episcopum Sugdaeae Lib. II, c. 1—5 (Graec. Orth. II,

Basilius herrühre. Die Stelle lautet: *Τὸ πνεῦμα ..... παρὰ υἱοῦ τὸ εἶναι ἔχον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον.* Die Schismatiker behaupten, diese Worte seien unterschoben, und fänden sich in vielen Codices nicht [1]). Könnten aber nicht ebenso gut jene letzteren Abschriften durch geflissentliche Auslassung jener Worte verfälscht worden sein? Und wann hätten denn jene Worte unterschoben werden sollen? Vor Erwachen des Streites zwischen den Griechen und Lateinern hatte Niemand ein Interesse daran, eine solche Interpolation vorzunehmen; nach Ausbruch des Streites hätte sie sich ohne Widerspruch von der anderen Seite her gar nicht in's Werk setzen lassen. Sie ist um so weniger glaublich, weil Basilius in den angestrittenen Worten nichts Anderes sagt, als was auch Gregor von Nyssa [2]) und Cyrillus Alexandrinus [3]) sagen. Zudem fügen

---

p. 117—127); De unione ecclesiarum Orat. I, c. 59 (Graec. Orth. I, p. 200); In Camateri animadversiones, Graec. Orth. II, p. 324. 333; Epigraphe I, (Graec. Orth. II, p. 523) u. s. w.

[1]) Diese Behauptung wurde noch auf dem Concil von Florenz (sess. XX) durch Marcus Eugenicus ausgesprochen. Überhaupt gab das ganze Bruchstück, welchem die bezüglichen Worte entlehnt sind, zu vielerlei Erörterungen Anlaß, da die verschiedenen Codices abweichende Textrecensionen darboten. Vgl. übrigens die Vertheidigung der von den Lateinern gebrauchten Textrecension und der von ihnen den Worten des Basilius gegebenen Auslegung bei Petavius de Trinitate Lib. VII, cap. 3, n. 16—19. In Garniers Ausgabe der Werke des Basilius (Paris, 1721) Tom. I, p. 272, finden sich die von Beccus citirten Worte allerdings nicht; indeß läßt sich aus der daselbst vorfindlichen Fassung des Textes noch immerhin überzeugend zu Gunsten der lateinischen Lehrformel argumentiren. Wie der Sohn, weil von und aus dem Vater seiend — heißt es daselbst — *τῇ τάξει καὶ τῷ ἀξιώματι* der Zweite nach dem Vater ist, so muß man zugeben, daß der heilige Geist *τάξει καὶ ἀξιώματι* der Zweite nach dem Sohne sei, ohne daß er deßhalb der Natur nach vom Sohne verschieden wäre (vgl. Bd. II, S. 118). Diesen Zusammenhang der Rede hebt auch der Gegner des Marcus Eugenicus, Johannes de Nigromonte (vgl. unten §. 402) hervor, um zu beweisen, daß, selbst wenn die von Marcus angestrittenen Worte unterschoben wären, die bezügliche Stelle aus Basilius dennoch für die Lateiner spräche. (Siehe die Verhandlungen der sess. XX des Florentiner Concils.) Übrigens hat sich nachträglich Garnier auf Grund weiterer Forschungen für die Echtheit der in seiner Textausgabe weggelassenen Worte entschieden. Vgl. seine Praefat. in Tom. III, Opp. S. Basil., p. XVII—XXI.

[2]) Beccus citirt aus Gregor's Hom. III in orat. dominic. (eigentlich Hom. II, welche mit den von Beccus angegebenen Anfangsworten beginnt)

sich die angestrittenen Worte als ein nothwendiges, nicht zu missendes Glied in den Context der Rede ein. Basilius spricht nämlich davon, daß, wie der Sohn der Zweite nach dem Vater, so der Geist der Zweite nach dem Sohne ist, daß aber der Geist keinen Anderen von göttlichem Range mehr nach sich hat, da einzig er, aber kein Engel u. s. w. aus dem Sohne das Sein hat. Statt über Interpolirung der incriminirten Stelle zu klagen, wäre vielmehr Ursache vorhanden nach dem Grunde jener contextwidrigen Auslassungen zu fragen, welche man sich in des Basilius Antirrheticis gegen Eunomius, in Gregor's von Nyssa Schrift ad Ablavium [1]) und erstem Buche der Antirrhetici gegen Eunomius [2]), sowie im Ancoratus des Epiphanius [3]) zu Schulden kommen ließ — augenscheinlich zu Gunsten der schismatischen Formel, aber ohne die nöthige Umsicht, welche geboten hätte, auch die im übrigen Contexte noch enthaltenen Hinweisungen auf das Sein des Geistes aus dem Sohne zu tilgen. Die Schismatiker haben aber auch jene

---

folgende Stelle: *Ὅτε γὰρ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθε .... καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται .... τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι* (vgl. auch Epigr. I, L. c., p. 522). In dieser letzteren Stelle fand sich in einem der alten Codices, welche Beccus als Patriarch zusammensuchen ließ, das Wörtlein *ἐκ* ausgekratzt. Dieß veranlaßte ihn, das abgängige Wort aus anderen unverdächtigen Handschriften constatiren und über den Thatbefund eine Urkunde aufsetzen zu lassen. Vgl. Vecci Patriarchae Sententia Synodalis, in der Graec. Orth. I, p. 366 – 374. Übrigens findet sich die von Beccus citirte Stelle weder in Hom. II noch in Hom. III der griechisch-lateinischen Textedititionen. Vgl. hierüber Petav. Trin. VII, 3, n. 13.

[*]) Cyrillus legt dem heiligen Geiste zu wiederholten Malen ein *ὑπάρχειν ἐκ τοῦ υἱοῦ* bei.

[1]) Vgl. Bd. II, S. 145. Die betreffende Stelle wird auch von Hugo Etherianus (de haeresibus etc. III, c. 13) citirt. Vgl. Petav. Trin. VII, 3, n. 5

[2]) Vgl. auch Vecci Epigr. I, L. c., p. 524; Petav. Trin. VII, 3, n. 4. Hunc locum, ut et antecedentem (vgl. vor. Anm.) — bemerkt Petavius — miror in Florentina Synodo esse praetermissum. Nam nullus expressior atque illustrior afferri potest. Itaque Joannes Beccus e Graecis ante annos fere quadringentos, et Calecas contra popularium suorum errorem attulerunt; multo autem mirandum magis est, Graecos ipsos tam luculenta auctoritate convictos mutire hactenus audere. L. c., n. 5.

[3]) Epiphan. Ancor., n. 67. Vgl. Petav. Trin. VII, 3, n. 2.

von ihnen incriminirte Stelle des Basilius durch ein eigenmächtig eingeschaltetes fortasse (ἴσως) abzuschwächen gesucht [1]), ohne zu beachten, wie schlecht dieses fortasse zu der nachfolgenden umständlichen, und von sicherster Überzeugtheit getragenen Begründung der von Basilius aufgestellten Lehre paßt. Aber freilich glauben sie in einer Äußerung des Basilius, die in seiner Schrift de Fide vorkommt [2]), das Geständniß entdeckt zu haben, daß Basilius gewisse ihnen mißliebige Redeweisen über den heiligen Geist nur im Gedränge der Polemik gegen die Eunomianer gebraucht habe [3]). Basilius sagt aber nur, daß er, um die Eunomianer mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, öfter gewisse Ausdrücke gewählt habe, welche in der heiligen Schrift nicht vorkommen, jedoch geeignet seien, den Sinn der kirchlichen Anschauung bezeichnend wiederzugeben; den Eunomianern hingegen wirft er vor, nicht nachweisen zu können, daß die ihnen beliebenden Termini von irgend einem der vorangegangenen christlichen Lehrer gebraucht worden wären [4]). Indem er sie am Schlusse seines zweiten Buches gegen Eunomius tadelt, daß sie den heiligen Geist einzig durch den Sohn hervorgebracht sein lassen, als ob der Sohn nicht durchgängig mit dem Vater wirkte, da Alles, was des Einen ist, auch dem Anderen eignet, gibt er auf die klarste und unzweideutigste Weise kund, wie er vom Ausgange des Sohnes denke [5]). Man kann nicht sagen, Basilius tadle hier deßhalb den Eunomius, weil derselbe den heiligen Geist für ein Geschöpf halte; es handelt sich am betreffenden Orte gar nicht um die Art der Hervorbringung, sondern um die Personen der Hervorbringer, deren nach Basilius Zwei anzunehmen sind, während Eunomius einzig den Sohn als Verursacher des heiligen Geistes gelten lassen will.

---

[1]) Veccus de processione Spiritus Sancti, Cap. II, Gr. Orth. I, p. 253—257. — Das im Texte erwähnte ἴσως war auch nachfolgend noch Gegenstand lebhafter Erörterungen. Johannes a Nigromonte erklärte es auf der Synode von Florenz (sess. XXI) für ein unechtes Einschiebsel; Garnier ließ es anfangs als kritisch beglaubiget gelten (vgl. die oben erwähnte Ausgabe der Opp. S. Basil., Tom. I, p. 272, not. c.), nahm aber später diese seine Meinung förmlich zurück (vgl. Opp. S. Basil., Tom. III, p. XVIII.).

[2]) Basilii Homil. XV.

[3]) De process. Spir. S., Caput III, p. 258—274.

[4]) Vgl. auch Veccus ad Theodor. Sugd. II, c. 8 (Gr. Orth. II, p. 131).

[5]) De process. Spir. S., Cap. IV, p. 274—284. Vgl. auch De unione ecclesiarum Or. I, c. 9 (Gr. Orth. I, p. 74).

Bereits Nicephorus Blemmida hatte eine Reihe von Aussprüchen griechischer Väter namhaft gemacht, in welchen von einem Hervorfließen, Hervorleuchten des Geistes aus Gott dem Vater durch den Sohn die Rede ist [1]). Die Schismatiker suchten das Gewicht dieser Stellen abzuschwächen, und frohlockten, da sie in einer Rede des Johannes Chrysostomus vom heiligen Geiste [2]) eine Aufklärung über den wahren Sinn dieser Rede gefunden zu haben glaubten. Nichts Anderes, als die Ausströmung der Gnade aus der durch den heiligen Geist geheiligten Menschheit Jesu sollte damit gemeint sein. Beccus geht die erwähnte Rede genau durch [3]), und zeigt aus dem Contexte, daß das von Christo ausgehende πνεῦμα, von welchem Chrysostomus spricht, nichts Anderes, denn der heilige Geist als concrete Person sein könne, da Chrysostomus im Vorausgehenden dem πνεῦμα solche Prädicate und Eigenschaften beilegt, welche einzig auf den heiligen Geist als dritte Hypostase des göttlichen Ternars passen. Dieß ergibt sich namentlich aus der Auslegung der Worte Christi: De meo accipiet; von demjenigen, was er mir, dem homo dominicus verliehen hat — fügt Chrysostomus erklärend bei — wird der Geist nehmen und euch mittheilen. Ist es möglich, in diesen Worten das πνεῦμα als unpersönliche Gnade zu deuten? [4])

Auch den heiligen Cyrillus von Alexandrien, der von jeher

---

[1]) Solche Stellen gesammelt bei Petav. Trin. VII, c. 4, n. 3. 4.

[2]) Sermo de Spiritu Sancto. Siehe Joann. Chrysost. Opp. (ed. Montfauc.) Tom. III, p. 797 ff. Übrigens wird diese Homilie vom Herausgeber im vorausgeschickten Vorworte als opus spurium bezeichnet.

[3]) De process. Spir. S., cap. XI, Gr. Orth. I, p. 316—330. Vgl. Epigr. VIII (Gr. Orth. II, p. 586—606), in welcher Beccus eine Reihe von Stellen aus Cyrillus, Basilius, Chrysostomus, Theodor Raithu, Athanasius, Metrophanes von Smyrna zur Widerlegung der Gegner anführt — ferner Ad Theodor. Sugd. I (Gr. Orth. II, p. 95—115).

[4]) Vgl. Ad Theodor. Sugd. II, c. 6. An einer anderen Stelle (de process. Spir. S., eap. XII, n. 12) begegnet Beccus dem Einwurfe, daß das apparere ex Filio nur die heilsökonomische Manifestation des heiligen Geistes bezeichne, durch Vorführung einer Stelle Cyrill's, in welcher der ewige Hervorgang des Wortes aus dem Vater ein apparere ex Patre genannt wird: ὁ λόγος πεφηνὼς ἐκ πατρός. Eine größere Zahl ähnlicher Stellen aus Basilius, Cyrillus, Theodor Studites, Joh. Damasc., Athanasius, Sophronins u. s. w. in der Epigraphe XIII (Gr. Orth. II, p. 627—641).

für einen unzweifelhaften Vertreter der lateinischen Lehrformel galt [1]), suchten die Schismatiker zu einem der Ihrigen zu machen, und weisen ein Bruchstück einer angeblichen Abhandlung desselben de Trinitate vor, in welchem dem heiligen Geiste ein Sein *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* zugesprochen wird. Sollte es glaublich sein — fragt Beccus [2]) —, daß Cyrill, der so oft den Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn lehrt, irgend einmal das bestimmteste Gegentheil in exclusivster Weise behaupten sollte? Gesetzt aber, das angebliche Bruchstück sei echt, und die darin enthaltene Formel im Sinne der Schismatiker zu verstehen, so würde Cyrill, der nach ihrem eigenen Zugeständniß der einzige ist, bei welchem die Redeweise *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς* vorkommt, den vereinten Auctoritäten eines Athanasius, Basilius, Gregor Nyss., Chrysostomus, Epiphanius weichen müssen, nach deren Lehre der heilige Geist quoad hypostasin et essentiam aus dem Sohne ist. Die fragliche Redeweise kann indeß, im Contexte gelesen, gar nicht den Sinn haben, welchen die Schismatiker ihr unterlegen. Es ist nämlich die Rede vom Geiste: procedente ex solo Patre tanquam ab ore, sed qui apparuit per Filium. Der Zusatz: per Filium ist incompatibel mit der schismatischen Auslegung ex solo Patre. Ferner ist nicht zu übersehen, daß das procedere ab ore *(ἀπὸ στόματος)* den Ausgang des Geistes unterscheiden soll von jenem des Sohnes *ἐκ γαστρὸς τοῦ πατρὸς*, während der Sohn ständig die Bezeichnung des os Patris führt. So bliebe nur noch der Zweifel, ob nicht „per Filium" einen vom „ex Filio" verschiedenen Sinn involvire. Nun zeigt aber Basilius ausführlich, daß in Reden über göttliche Dinge *(ἐν ταῖς θεολογικαῖς φωναῖς)* häufig *διὰ* statt *ἐκ* gebraucht werde [3]); Gregor von Nyssa erklärt im ersten Buche seiner Schrift gegen Eunomius das Sein des Geistes aus dem Vater durch den Sohn in einer Weise, welche den von den Schismatikern dem „per Filium" gegebenen Deutungen: cum Filio, simul ac Filius, relate ad Filium u. s. w. schlechterdings

[1]) Beccus citirt in seinen Epigraphis eine lange Reihe von Stellen aus Cyrillus (vgl. Epigr. I, p. 525. 526. 528. 529. 539 — 543 u. s. w.), davon mehrere auch bei Petavius Trin. VII, 3, n. 7 — 12 ausgehoben sind.

[2]) Process. Spir. S., cap. XII.

[3]) Vgl. Bd. II, S. 119.

nicht Raum lassen [1]). Sollte über den Sinn des angeblich Cyrillischen ex solo Patre ein Zweifel übrig bleiben, so lese man in einem der Briefe des Basilius an Amphilochius [2]) nach, wie daselbst das biblische Wort: Nemo bonus nisi solus Deus [3]) erklärt wird. Wollte Christus in diesen Worten die Güte, die er dem Vater zuerkannte, sich selbst absprechen? In eben demselben Briefe kommt Basilius auf das Wort Christi zu sprechen: Nemo novit Filium nisi Pater. Sollte damit dem heiligen Geiste die Kenntniß des Sohnes abgesprochen werden? Nach der von Basilius gegebenen Erklärung bedeutet das dem Vater in den angeführten Stellen vindicirte *μόνος* soviel als *πρῶτος*; nemo bonus nisi solus Pater heißt also mit anderen Worten: primus bonus est Pater; nemo novit Filium nisi Pater heißt soviel als: Primo cognitio Filii inest Patri. Daraus erhellt dann nebenher auch, wie die von den Schismatikern premirte Formel des Johannes Damascenus: Solus causa (Filii et Spiritus Sancti) est Pater [4]), zu verstehen sei [5]).

Da die Schismatiker, wie schon erwähnt, die Formel per Filium in einer dem lateinischen Dogma abträglichen Weise zu deuten suchten, so stellte Beccus in seiner ersten Epigraphe eine große Zahl von Stellen aus den Werken der vornehmsten griechischen Kirchenlehrer zusammen, um die im Denken derselben statthabende Coincidenz der Redeweisen per Filium und ex Filio nachzuweisen. Diesen Stellen schließt er in der zweiten Epigraphe [6]) eine Reihe anderer an, in welchen gelehrt wird, daß der Sohn unmittelbar (*προςεχῶς καὶ ἀμέσως*) aus dem Vater sei; wenn dieß zur specifischen Eigenheit des Sohnes gehört, so folgt von selber, daß der Geist nicht neben dem Sohne, sondern nur durch den Sohn aus dem Vater sein könne, was zudem in der vierten Epigraphe [7]) durch eine gute Zahl von Aussprüchen des Athanasius, Basilius u. s. w. belegt

---

[1]) Eine Erörterung ähnlicher Art über einen Ausspruch des Maximus in Vecci Liber IV ad Constantinum (Gr. Orth. II, p. 202—214).

[2]) Basil. ep. 236. (Opp. Tom. III, p. 360 ff.)

[3]) Mark. 10, 18.

[4]) Fid. orthodox. I, c. 13. Vgl. Unten §. 482.

[5]) Vgl. Veccus in Tomum Cyprii, Orat. I, c. 8; in Camateri animadversiones Gr. Orth. II, p. 500.

[6]) Gr. Orth. II, p. 544—547.

[7]) L. c., p. 550—558.

wird. Daraus erklärt sich, weßhalb einzig der Sohn die imago Patris heißt, der Geist aber von den Vätern die imago Filii genannt wird[1]; der Sohn heißt bei ihnen die *ἐνέργεια* und das *πρόςωπον τοῦ πατρός*, der Geist die *ἐνέργεια* und das *πρόςωπον τοῦ Υἱοῦ*[2]. Fragt man, woher die Väter diese Bestimmungen über das Sein des Geistes aus dem Vater durch den Sohn geschöpft haben, so möge darauf Cyrill's Commentar zum Johannesevangelium Antwort geben, dessen einschlägigen Stellen die fünfte Epigraphe[3] gewidmet wird. An das Gesagte schließen sich in den folgenden Epigraphen noch mehrere andere Classen von Aussprüchen der griechischen Lehrer an. So werden in Epigr. IX[4] verschiedene Aussprüche des Cyrillus, Athanasius, Maximus, Johannes Damascenus angeführt, in welchen der heilige Geist die *ποιότης*, Duft, Hauch, Ausathmung des Vaters und Sohnes genannt wird[5]. In anderen Stellen, vornehmlich bei Cyrillus, wird ausgeführt, daß mit Ausnahme des Vaterseins Alles, was des Vaters ist, durch die Zeugung auf den Sohn übergeht, woraus unmittelbar folgt, daß der vom Vater ausgehende Geist auch vom Sohne ausgehen muß, aber nicht Sohn des Sohnes sein kann[6]. Neben Cyrill führen Athanasius, Basilius, Maximus aus, daß wie der Sohn, weil aus der Wesenheit des Vaters seiend, des Vaters eigener Sohn heiße, so auch der Geist, weil aus der Wesenheit des Sohnes seiend, der Geist des Sohnes genannt werde[7]. Es gibt indeß Einige, welche einwenden, daß es etwas ganz Anderes sei, aus der Substanz des Sohnes hervorgehen, und wieder etwas Anderes, aus der Hypostase des Sohnes hervorgehen, was mit der Benennung: Geist des Sohnes, gewiß nicht gesagt sein wolle[8]. Dagegen wird nun gezeigt, daß im Sinne der Väter das Hervorgehen des Sohnes

---

[1] Entsprechende Stellen in der Epigr. IV, p. 548—550.

[2] Vgl. Petav. Trin. VII, 5, n. 12.

[3] Gr. Orth. II, p. 558—578.

[4] L. c., p. 606—615.

[5] Vgl. Petav. Trin. VII, 5, n. 6—8. Eine Stelle dieser Art aus Cyrill's Dialog. VII ad Hermiam hatte bereits Hugo Etherianus (de haeresibus etc. I, c. 14) angeführt.

[6] Epigr. X, p. 615—618.

[7] Epigr. XI, p. 618—623.

[8] Vgl. Unten §. 394.

aus dem Vater ein Sein aus der Essenz desselben sei, und demzufolge auch das Hervorgehen des Geistes aus dem Sohne als ein Sein aus der Essenz desselben gedacht werden müsse [1]).

Am ausführlichsten ergeht sich Beccus in Vindicirung der patristischen Auctoritäten für das lateinische Dogma in seiner Schrift gegen Andronikus Kamaterus [2]), gegen welchen er eine Reihe von Stellen aus Chrysostomus [3]), Basilius [4]), Gregor Naz. [5]), Athanasius [6]), Cyrillus Alex. [7]), Gregor Nyss. [8]), Maximus [9]), Sophronius [10]), Epiphanius [11]), Johannes Damasc. [12]), Theodoret [13]) anführt und vertheidiget, ja selbst mehrere lateinische Lehrer: Gregor d. Gr. [14]), Augustinus [15]), Hieronymus [16]) gegen seines Gegners verkehrte und mißdeutende Auslegungen in Schutz zu nehmen sich veranlaßt sieht.

§. 391.

Die griechischen Lehrer schöpften ihre Angaben über das Verhältniß des heiligen Geistes zum göttlichen Sohne aus der Schrift. Demnach wird auch die Photianische Schriftexegese allenthalben die Auctoritäten der griechischen Lehrer gegen sich haben. Dieß weist Beccus in seinem Buche an den Bischof Theodor von Sugdäa an verschiedenen von Photius in seiner Weise erklärten Stellen der heiligen Schrift nach [17]). So widerlegt er die von Photius der biblischen Bezeichnung des heiligen Geistes als Geistes Christi gegebene Deutung aus Gregor von Nyssa, welcher in dem erwähnten biblischen Terminus das Sein des Geistes aus dem Sohne und die

---

[1]) Epigr. XII, p. 624 — 627.

[2]) Refutationes adversus Andronici Camateri Viglae Drungarii super scripto traditis testimoniis de Spiritu Sancto animadversiones in Gr. Orth. II, p. 287 — 302.

[3]) O. c., c. 8 — 13; p. 302 — 323.

[4]) O. c., c. 14 — 29; p. 223 — 352.

[5]) O. c., c. 30 — 47; p. 352 — 379.

[6]) O. c., c. 48 — 81; p. 379 — 410.

[7]) O. c., c. 82 — 105; p. 411 — 454.

[8]) O. c., c. 106 — 118; p. 455 — 471.

[9]) O. c., c. 119 — 121; p. 471 — 476.

[10]) O. c., c. 122; p. 476.

[11]) O. c., c. 123 — 133; p. 478 — 488.

[12]) O. c., c. 134 — 142; p. 489 — 506.

[13]) O. c., c. 143 — 146; p. 506 — 514.

[14]) O. c., c. 147; p. 514.

[15]) O. c., c. 149; p. 516.

[16]) O. c., c. 150; p. 517 — 521.

[17]) Ad Theod. Sugd. Lib. III, c. 5 ff.; in Gr. Orth. II, p. 141 — 148.

Identität der Essenz Beider ausgedrückt findet [1]); nach Basilius heißt der heilige Geist der Geist des Sohnes, weil er durch den Sohn aus dem Vater ist. Wenn Photius meint, daß der heilige Geist in einem ganz anderen Sinne Geist des Sohnes genannt werde, als er Geist des Vaters heiße, so findet Basilius seinerseits in den angegebenen Redeweisen nur eine doppelte Relation des Geistes ausgedrückt, keineswegs aber, daß das Wort Geist einen verschiedenen Sinn haben soll, je nachdem vom Geiste des Vaters oder von jenem des Sohnes die Rede sei. Photius meint, das Herabkommen des Geistes auf Christus bei der Taufe vertrage sich nicht mit einem Hervorgehen des Geistes aus dem Sohne; Athanasius dagegen bemerkt bezüglich des Taufvorganges, der Geist sei aus der Gottheit Christi ausgegangen, um sich auf die Menschheit Christi herabzulassen [2]). Während Photius in den Worten Christi: De meo accipiet, ein Argument für den alleinzigen Ausgang des Geistes aus dem Vater entdeckte, begreift Athanasius nicht [3]), wie man jene Worte anders, denn als Empfangen des Geistes vom Sohne verstehen könne; Epiphanius findet in ihnen klar den Hervorgang des Geistes aus Vater und Sohn ausgesprochen [4]). In seiner Animadversio de libris suis [5]) verweist Beccus seinen Freund Theodor auf einen gegen Moschampar gerichteten Aufsatz, in welchem er alle biblischen Stellen, aus welchen sich der Ausgang des Sohnes vom Geiste begründen läßt, hervorgehoben und vertheidiget zu haben glaubt.

Theophylakt von Bulgarien [6]) bestreitet die von den Lateinern dem biblischen Ausdrucke „Geist Christi" gegebene Auslegung, und meint, daß damit nur die göttliche Wesens- und Willenseinheit Beider bezeichnet sei. Diese Art von Erklärung ist durch eine Reihe

---

[1]) Beccus meint hier eine angeblich in den Reden Gregor's de oratione dominica enthaltene Stelle, bezüglich welcher Oben S. 28, Anm. 2, das Nöthige erinnert ist.

[2]) Dasselbe Zeugniß des Athanasius citirt Beccus (de consensu ecclesiarum, Or. I, c. 60) gegen Nikolaus von Methone.

[3]) Die Worte des Athanasius ausgehoben bei Petav. Trin. VII, 5, n. 5.

[4]) Diese beiden Zeugnisse aus Athanasius und Epiphanius citirt Beccus auch gegen Nikolaus von Methone; vgl. consens. eccles., Or. I, c. 57.

[5]) Gr. Orth. II, p. 1—11.

[6]) Veccus, de unione ecclesiarum Or. I, c. 65—70.

von Stellen griechischer Väter widerlegt, welche das in den biblischen Worten ausgedrückte Verhältniß des Geistes zum Sohne als ein Sein vom Sohne, aus der Essenz des Sohnes, natürliches und wesenhaftes Sein aus dem Sohne bezeichnen. Auch aus dem Herabkommen des Geistes am Pfingstfeste will Theophylakt einen Beweis gegen die Begründung der lateinischen Auffassung des Spiritus Christi ziehen; hätte der Herr durch Anhauchung der Jünger — meint Theophylakt — den heiligen Geist aus sich entsendet, wozu wäre derselbe nochmals am Pfingstfeste gekommen? Darauf ertheilt Gregor von Nazianz Antwort, indem er bemerkt, daß, wie der Sohn sichtbar auf Erden erschienen, nach seinem Hingange auch der heilige Geist in Körpergestalt den Gläubigen sichtbar werden sollte. „Wenn der Geist vom Sohne ausgeht, was hinderte Christum, dieß mitzutheilen, und sich nicht auf die Aussage zu beschränken, daß der Geist vom Vater ausgehe?“ Was hinderte im entgegengesetzten Falle Christum, da er diese Aussage that, hinzuzufügen, daß der Geist ausschließlich nur vom Vater ausgehe?

Wenn aber der Geist einzig vom Vater ausgeht — fragt Kamaterus [1]) —, wie kommt es, daß Christus den Vater bittet (Joh. 14, 15), nach seinem Hingange an seiner Statt den heiligen Geist zu senden? Das Versprechen der Bitte um Verleihung — antwortet Veccus — wird hier als Versprechen der Verleihung genommen werden müssen, wenn anders der Sohn nicht als bloßer Diener des Vaters erscheinen soll; demgemäß wird man mit Cyrill in dieser Stelle eine Bestätigung dessen finden, daß der Geist, wie des Vaters, so auch des Sohnes eigener Geist sei [2]). Verleiht der Sohn den Geist, so wird dieser auch vom Sohne ausgehen. Kamaterus will freilich aus Joh. 14, 25 herausfinden, daß der Sohn bei Verleihung des Geistes sich nur als dienender Vermittler verhalte. Aus den Worten: Quem mittet Pater in nomine meo, ist aber vielmehr herauszunehmen, daß der Sohn, der am Senden des Geistes Mitantheil hat, auch eine diesem Antheile entsprechende Gemeinschaft mit dem Vater in Causirung des Ausganges des

---

[1]) Vecci Refut. adv. Camat. animadv., c. 1—7 (Gr. Orth. II, p. 287—301.

[2]) Damit erlediget sich, wie Veccus später zeigt (O. c., c. 5), auch der von Kamaterus aus Apgsch. 2, 32 entnommene Einwurf.

heiligen Geistes haben werde. Aus Joh. 15, 26, worin Kamaterus eine Hauptstütze für die schismatische Lehrformel sucht, geht klar und unzweideutig hervor, daß der Geist vom Vater und Sohne gesendet wird; und da er von keinem der Beiden als Dienender geschickt wird, so muß er von Beiden auf natürliche Weise ausgehen. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß die bezügliche Stelle nur im Zusammenhalte mit anderen hieher gehörigen Aeußerungen der Schrift in das Licht des rechten Verständnisses rückt. Die von Kamaterus im Sinne einer bloßen Substanzeinheit von Sohn und Geist gedeutete Stelle Gal. 4, 6 wird von Basilius mit ausdrücklichen Worten auf die Lehre vom Ausgange des Geistes durch den Sohn bezogen.

§. 392.

Es erübriget uns jetzt, noch zu sehen, wie Beccus die dialektischen Sophismen der schismatischen Bestreiter der lateinischen Lehrformel zu zerstören sucht. Er entlediget sich dieser Aufgabe in der gewissenhaftesten Weise, und läßt keinen der namhafteren Gegner, von Photius angefangen bis auf seine Zeit herab, unberücksichtiget. Der Erste, den er vornimmt, ist Photius selber [1]). Wenn der heilige Geist, trotzdem daß er von zwei Personen ausgeht — wendet Photius ein —, seine Einfachheit bewahren soll, so müssen Vater und Sohn auf sabellianische oder semisabellianische Weise in Eine Person zusammengehend gedacht werden. Photius muß zugeben — erwidert Beccus — daß statt des Ausdruckes ἐκπορεύεσθαι ἐκ Πατρὸς auch die Ausdrücke προσιέναι, προχεῖσθαι, προερχέσθαι ἐκ Πατρὸς vom heiligen Geiste gebraucht werden, und daß letztere Verba: προσιέναι u. s. w. in der griechischen Kirche ohne Anstoß auch auf das Verhältniß des Geistes zum Sohne angewendet werden, ohne daß irgend Jemanden hiedurch die Einfachheit des heiligen Geistes beeinträchtiget zu werden schiene. Mithin wird auch das ἐκπορεύεσθαι, auf Vater und Sohn zumal bezogen, die Einfachheit des heiligen Geistes nicht beeinträchtigen, und sonach keine Nöthigung, Vater und Sohn in Eins zusammenfließen zu lassen, involviren. Allerdings fassen die Lateiner Vater und Sohn als

[1]) Vecci de unione ecclesiarum Veteris et Novae Romae Orat. I, c. 35—48, in Gr. Orth. I, p. 154—179.

Ein Princip des heiligen Geistes, womit der von Photius erhobene Vorwurf der Dyarchie wegfällt, der ebenso unbegründet ist, als jener andere, daß nach lateinischer Vorstellung der Vater zugleich unmittelbarer und mittelbarer, nächster und entfernter Hervorbringer des heiligen Geistes sei. Photius meint, der Hervorgang aus dem Sohne sei überflüssig, wenn jener aus dem Vater vollkommen sei; mit demselben Grunde könnte behauptet werden, die Verleihung des Geistes durch den Sohn sei überflüssig, wenn jene vom Vater vollkommen sei. „Der Geist erscheint als der Mindere neben Vater und Sohn, wenn einzig von ihm kein Anderer ausgeht.“ Wäre er dann nicht auch deßhalb minder, weil er sich nicht senden kann, wie Vater und Sohn ihn senden? „Wie kann das Emittiren des Geistes eine persönliche Proprietät sein, wenn es zwei Personen gemein ist, und wie kann eine persönliche Proprietät etwas Mehreren Gemeinsames sein?“ Das Emittiren des Geistes ist ein Proprium des Vaters und des Sohnes, insofern sie hiedurch vom Geiste sich unterscheiden; daß es nebstbei ein Commune Beider ist, darf so wenig befremden, als daß Sohn und Geist im Unterschied vom Vater nicht ἀγέννητοι sind. Auf den weiteren Einwand, daß das Emittere, wenn es ein Commune ist, allen drei Personen gemeinsam zukommen müßte, ist zu antworten, daß es kein Commune solcher Art, wie die Eigenschaften des göttlichen Wesens, sondern ein Commune von Personen ist, welches nicht alle Personen in sich begreifen muß. „Sohn und Geist sind aus dem Vater Hervorgegangene von gleicher Dignität; wenn nun überdieß der Sohn den Geist aus sich hervorgehen macht, warum nicht auch der Geist den Sohn?“ Obwol Sohn und Geist von gleicher Dignität sind, sendet doch nur der Sohn den Geist; warum nicht umgekehrt auch der Geist den Sohn?

§. 393.

Beccus setzt diese Art von Polemik auch gegen die Nachtreter des Photius fort, zunächst gegen den Mönch Johannes vom Berge Gano (siehe Oben §. 388). Dieser stieß sich an dem von Petrus Chrysolanus vertretenen Satze, daß Alles, was der Vater habe, auch des Sohnes sei. Johannes meinte, Vater und Sohn könnten nichts miteinander gemein haben, woran nicht auch der heilige Geist

in gleicher Weise Antheil hätte, da ja die göttlichen Wesenseigenschaften allen Dreien in gleicher und gleichwesentlicher Weise zukämen. Beccus[1]) erwidert darauf, daß nur die Paternität und das Vatersein eine dem Vater ausschließlich eignende Proprietät sei; wäre die Emission des Geistes eine dem Vater ausschließlich eignende Proprietät, so würde der heilige Geist in der Schrift niemals der Geist des Sohnes genannt werden. Nur dann, wenn der Sohn als *ἄναρχος πηγή* des heiligen Geistes erklärt würde, könnte man sagen, daß durch das Filioque die Proprietät des Vaters aufgehoben würde. Daraus, daß Alles, was Vater und Sohn haben, auch der heilige Geist habe, folgt nicht, wie Johannes meint, daß, wie von Vater und Sohn, auch vom Geiste etwas ausgehen müsse. Denn wie der Ausgang des Sohnes aus dem Vater nicht aus der Gleichwesentlichkeit Beider erschlossen wird, so auch nicht der Ausgang des Geistes vom Sohne aus der Gleichwesigkeit des Sohnes und Geistes. Es wird vielmehr umgekehrt vom Ausgehen auf die Gleichwesigkeit des Ausgehenden mit Demjenigen, von welchem ausgegangen wird, geschlossen; dieses Verhältniß von Grund und Folge umkehrend, bürdet Johannes der lateinischen Lehrformel eine Beschuldigung auf, die einzig von seinem Richtverständnisse der fundamentalsten Fragen der Trinitätslehre zeugt.

§. 394.

Nikolaus von Methone stellt an die Spitze seiner Polemik gegen die Lateiner den Satz, aus sich zu produciren, sei eine Proprietät des Vaters. Dieser Satz ist schon deßhalb incorrect — entgegnet Beccus[2]) —, weil daraus folgen würde, daß der heilige Geist ein Sohn des Vaters sei. Nur das zeugende Produciren kann eine Proprietät des Vaters sein; das Produciren im Allgemeinen hat nicht den Vater als solchen, sondern die Gottheit als solche, soweit sie fons Deitatis ist, zur Quelle. Insofern der fons Deitatis den Sohn unmittelbar hervorbringt, manifestirt er sich als Vater; der heilige Geist aber geht vom Vater unmittelbar aus durch den Sohn,

[1]) De unione ecclesiarum Or. I, c. 49—54, in Gr. Orth. I, 179 — 190.

[2]) De unione ecclesiarum Or. I, c. 55—64, in Gr. Orth. I, p. 190 — 215.

der somit auch eine Quelle des Geistes ist, aber nicht wie der Vater als *ἄναρχον αἴτιον* und fons Deitatis, sondern insofern er den aus dem Vater emanirenden Geist wesenhaft und naturaliter aus sich hervorströmt. Nikolaus findet dieß undenkbar, und beruft sich auf den Ausspruch des Dionysius Areopagita: *μὴ δύνασθαι βλαστὸν ἐκ βλαστοῦ εἶναι ποτὲ.* Er mißversteht aber diesen Ausspruch völlig, wenn er darin etwas Anderes sucht, als die allgemein zugegebene Wahrheit, daß der fons Deitatis im Vater ruhe, und daß es nur Einen fons Deitatis gebe. Damit ist aber noch gar nichts über die Art des Hervorgehens aus diesem fons, und über das Verhältniß der Hervorgehenden zueinander bestimmt. Nur soviel steht fest, daß man sich das Hervorgehen des Sohnes und Geistes nicht in des Nikolaus Weise denken könne als eine Theilung der Quelle in zwei Arme, oder Hervorsprossen zweier Blüthen aus Einem Stamme u. s. w., weil die diesen Bildern zu Grunde liegende Vorstellung den Gedanken einer Theilung Gottes im Aussenden des Sohnes und Geistes involvirt. Wenn Nikolaus das Axiom aufstellt: Unde Spiritus habet, quod sit, ex eodem et procedit — so bekennt er sich, ohne es zu wollen, zum Ausgange des Geistes aus dem Sohne. Denn er wird wol dem großen Basilius nicht widersprechen wollen, welcher sagt, daß der Geist, der Ordnung nach, der Zweite nach dem Sohne sei, und vom Sohne das Sein habe? Hat er es vom Sohne, so geht er zufolge des von Nikolaus aufgestellten Axiomes auch vom Sohne aus. Man sage nicht, daß damit zwei Principien des heiligen Geistes statuirt werden; Basilius bemerkt, daß, was vom Sohne ist, auf den Vater als erste Ursache zurückzuleiten sei. Daraus geht zugleich auch hervor, daß es sich bei der Ableitung des Geistes aus dem Vater durch den Sohn um ein Ordnungsverhältniß der drei göttlichen Personen handle; daher ein weiterer Einwurf des Nikolaus nicht Platz greifen kann, der den Lateinern supponirt, als ob sie die Wesenseinheit und Naturgleichheit des Vaters und Sohnes als Erklärungsgrund des Filioque angäben, und hieran mancherlei absurde Consequenzen knüpft, daß z. B. ebenso der Sohn von Vater und Geist ausgehen müßte u. s. w. Mit Beziehung auf das erwähnte Ordnungsverhältniß kann dann allerdings, was auch Nikolaus dagegen einwenden mag, gesagt werden, der Sohn sei größer als der Geist; auch der heilige Athanasius

sagt dieß in seiner ersten Rede gegen die Arianer [1]). Der Einwand, daß der Vater nicht ratione naturae, sondern ratione hypostaseos Ursache dessen sei, was aus ihm hervorgeht, ist ein Machtspruch, der sich durch keine theologische Auctorität belegen läßt; im Gegentheile wird vom Vater gemeinhin ein γεννᾶν φυσικῶς ausgesagt [2]), woraus zugleich erhellt, wie gesagt werden konnte, daß der Geist auch aus dem Sohne oder aus der Wesenheit des Sohnes hervorgehe, da nämlich die den Geist emittirende Wesenheit des Vaters auch im Sohne ist, nur nicht als ungezeugte, wie im Vater, sondern als gezeugte und principiirte.

§. 395.

Georg von Cypern [3]) gibt zu, daß der heilige Geist aus der Essenz des Sohnes, welche mit jener des Vaters identisch ist, hervorgehe; daraus folge indeß keineswegs, daß er auch aus der Hypostase des Sohnes hervorgehe. Beccus, der mehrere seiner Schriften gegen Georg richtete [4]), zeigt, daß das Zugeständniß Georg's durch die demselben beigefügte Restriction sich in einen Widersinn verkehre. Denn wenn einzig die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater Ursache ist, daß der Geist von Vater und Sohn ausgehe, so muß, wegen der Consubstanzialität des Geistes mit Vater und Sohn, zugegeben werden, daß der Geist auch von sich selber ausgehe. Daraus folgt, daß Vater und Sohn nicht ratione essentiae Princip des Geistes sein können — daß sie dieß vielmehr ratione causae seien, in welcher Beziehung die heiligen Väter durch ihre Formel a Patre per Filium das richtige Ordnungsverhältniß angegeben haben. Übrigens erweist sich das Sträuben Georg's gegen den Hervorgang des Geistes aus der „Hypostase“ des Sohnes als

---

[1]) Diese Auctorität citirt Beccus auch gegen Theophylakt von Bulgarien. O. c., c. 67 (Gr. Orth. I, p. 219).

[2]) Siehe die von Beccus aus Athanasius und Basilius ausgehobenen Stellen O. c., c. 64 (Gr. Orth. I, p. 209 f.); vgl. Petav. Trin. VII, c. 4, n. 5.

[3]) Vgl. Oben S. 18.

[4]) Dahin gehören seine Libri IV ad Constantinum (Gr. Orth. II, p. 149—214); ferner Orationes duae de improviso dictatae in Tomum Cyprii et novas ejusdam haereses (Gr. Orth. II, p. 214 — 286).

leerer Vorwand, wenn man ihn anderweits sagen hört, daß Hypostase und Essenz bloß im Begriffe unterschieden werden, während das Sachliche oder Essenzielle in Beiden dasselbe sei. An anderen Stellen überrascht er seine Leser, die nach dem vorhin Angegebenen gewiß das Gegentheil erwarten, durch die Behauptung, daß der Vater nicht ratione essentiae, sondern ratione hypostaseos Ursache dessen sei, was aus ihm ist. Weiter erklärt er, daß er die natura communis oder essentia in keinem Falle als Ursache der Hypostasen gelten lassen könne. Diese Erklärung war schon darum überflüssig, weil es eine von den Hypostasen verschiedene Essenz gar nicht gibt, weder im göttlichen, noch im creatürlichen Sein. Die Frage ist nur, wie sich diese und ähnliche Behauptungen mit seinem angeführten Einwande gegen die lateinische Formel zusammenreimen? Doch man nehme ihn beim Worte, wenn er behauptet, daß der Vater ratione essentiae nicht Princip sein könne. Warum sagt er dieß? Augenscheinlich deßhalb, weil er sonst zugeben müßte, daß auch der Sohn Princip des Geistes sei. Demgemäß geht er noch weiter, und behauptet, der Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem (*αἴτιον καὶ αἰτιατὸν*) sei ein solcher, der einen Unterschied zwischen Essenz und Essenz begründe, und könne demnach innerhalb der Einen göttlichen Essenz gar nicht statthaben. Damit hebt er aber die Personsunterschiede in Gott principiell auf, und setzt sich in Widerspruch mit allen gefeierten Lehrern der kirchlichen Vergangenheit: *Τὸ ἀπαράλλακτον ὁμολογοῦντες τῆς φύσεως* — sagt Gregor von Nyssa — *τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα.* Georg glaubt zwischen Existenz und Modus der Existenz unterscheiden zu sollen; der Ausgang des Geistes durch den Sohn sei nur auf den Existenzmodus, nicht aber auf die Existenz des Geistes zu beziehen. Ist aber Existenzmodus etwas anderes als eine bestimmte Art der Existenz oder concrete Existenz? Und wenn der Ausgang des Geistes vom Vater das Existiren des Geistes selber bedeutet, warum soll nicht auch der Ausgang vom Sohne oder durch den Sohn ein vom Sohne unterschiedenes Existiren des Geistes bedeuten? Das Ausgehen des Geistes vom Vater durch den Sohn heißt überhaupt soviel, daß der vom Vater durch den Sohn emanirende Geist in Kraft dieser Emanation eine von beiden unterschiedene Existenz hat. Wenn die Schismatiker gewisse Ausdrücke, welche von Verleihung des Geistes handeln, z. B. Ausgießen,

in gleichem Sinne auf Vater und Sohn anwenden, warum wollen sie das „Ausgehen" des Geistes nicht gleichmäßig in demselben Sinne von Vater und Sohn gelten lassen? Wenn bezüglich des Ersteren der Unterschied von Paternität und Sohnschaft kein Hinderniß einer gemeinsamen Action ist, warum soll er es in Bezug auf den immanenten Ausgang des Sohnes sein? Freilich mißversteht abermals Georg die erwähnte Gleichheit des Sinnes in Anwendung des vom Geiste gebrauchten Ausdruckes „Ausgehen" auf Vater und Sohn, und legt den Vertheidigern des Filioque unter, daß sie den Sohn mit dem Vater auf gleiche Stufe stellen, und zum Vater des heiligen Geistes machen wollen. Dieß heißt abermals die so oft betonte Principalität des Vaters übersehen, und den Sinn der Formel per Filium nicht verstehen wollen. Dem heiligen Geiste gegenüber gestaltet sich freilich das per Filium zu einem ex Filio; dabei wird aber nicht vergessen, daß der Sohn Alles, was er hat, vom Vater habe. Georg selber fühlt das Gewicht der Formel per Filium, und sucht es durch eine desperate Auskunft zu beseitigen; das Ausgehen „durch den Sohn" soll bei den Vätern, welche davon sprechen, lediglich das „ewige Hervorglänzen" (*αΐδιος ἔκφανσις*) des heiligen Geistes bedeuten. Dagegen lehrt Gregor der Theologe mit ausdrücklichen Worten, daß ewiges Hervorglänzen und Ausgehen eines und dasselbe sei: *Τὸ τῆς ἐκφάνσεως, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διαφορὸν καὶ τὴν τῶν προσώπων κλῆσιν πεποίηκε.* Beccus unterläßt nicht, die aus dem Angeführten von selbst sich ergebende Folgerung auszusprechen, daß sein Gegner, der um jeden Preis eine dogmatische Spaltung zwischen Alt-Rom und Neu-Rom aufrecht erhalten will, kein Bedenken trägt, selbst einem unverhohlenen Sabellianismus sich in die Arme zu werfen.

§. 396.

Damit verurtheilen nun die Schismatiker sich selber, und der ganze geschichtliche Verlauf des Schisma, von seiner Entstehung angefangen, bestätiget diese Verurtheilung. Jedermann, der es wissen will, weiß und kennt die Ursachen des Hasses, welcher den Photius gegen die Römer stachelte [1]). Die übrigen Patriarchen des

---

[1]) Ad Theodor. Sugd. III, c. 2 ff. (Gr. Orth. II, p. 134 ff.)

Morgenlandes waren mit dem Vorhaben, sich von Rom abzutrennen, durchaus nicht einverstanden; ein Beweis hiefür ist der Brief, welchen Petrus von Antiochien an Michael Cärularius richtete, als dieser den Bruch mit den Lateinern erneuerte [1]), und vor den glaubensgefährlichen Neuerungen warnte, auf welche die hartnäckige, gegen jede Verständigung und Ausgleichung sich verschließende Opposition gegen Rom führen dürfte. Man sage nicht, die siebente allgemeine Synode hätte verboten, den vorhandenen Glaubensbestimmungen irgend eine neue Bestimmung hinzuzufügen [2]). Ist nicht das nicänische Symbol durch nachfolgende Bestimmungen weiter ausgebildet worden? Jedermann weiß, daß durch die gegen nachträgliche Zusätze erlassenen Verbote nur eigenmächtigen Zuthaten oder entstellenden Änderungen und Umdeutungen vorgebeugt werden wollte. Darunter kann nun die Formel Filioque nicht gerechnet werden, da sie in den vorhandenen Zeugnissen der kirchlichen Lehre mehr oder minder deutlich so vielfach ausgesprochen ist. Und gesetzt, es wäre streitig, ob die Formel Filioque zuläßig sei oder nicht, so wäre die Tradition jener Kirche zu befragen, deren Zeugniß und Zustimmung der heilige Athanasius für maßgebend erklärte, als in Antiochien der Streit über Einheit oder Pluralität der Hypostasen in Gott ausgebrochen war [3]) — nämlich der römischen Kirche. Das Beispiel dieses großen Mannes schwebt denn auch dem Beccus unabläßig vor Augen [4]); ihm ähnlich zu handeln, hält er für den Beruf seines Lebens. Die Geschichte ist ihm das Zeugniß schuldig, daß er sich seines Vorbildes vollkommen würdig erwiesen habe, obwol es im Rathe der Vorsehung nicht beschlossen war, daß er das Ziel seiner Wünsche und Bestrebungen in so erreichbarer und hoffnungsreicher Nähe erblicken sollte, als es dem heiligen Athanasius bei seinem Abscheiden von dem irdischen Schauplatze seiner vieljährigen Mühen und Kämpfe gegönnt war.

---

[1]) Näheres darüber Veccus de injusta sui depositione, Orat. II, c. 2 ff. (Gr. Orth., p. 37 ff.) Vgl. auch Unten §. 428.

[2]) Veccus de unione ecclesiarum I, c. 46 ff. (Gr. Orth. I, p. 171 ff.)

[3]) Veccus Apologia, c. 3 ff. (Gr. Orth. II, p. 86 ff. Vgl. Bd. II, S. 141.

[4]) L. c., p. 91.

§. 397.

Beccus endete sein irdisches Leben nach den Leiden einer vierzehnjährigen Verfolgung († c. a. 1297); seine ihn überlebenden Freunde Constantinus Meliteniota und Georgius Metochita trugen diese Leiden noch länger, der eine 24, der andere 45 Jahre. Da nun beide mit Beccus zugleich in den Kerker geworfen worden waren, so dürfte Constantinus noch bis a. 1307, Georgius bis a. 1328 gelebt haben [1]). Von beiden sind uns durch Leo Allatius Schriften bekannt; von Constantinus zwei Reden über den Ausgang des heiligen Geistes, von Georgius Metochita zwei polemische Schriften, eine gegen Maximus Planudes, die andere gegen Manuel Cretensis. Die beiden Reden Constantin's von Melitene [2]) enthalten in gedrängterer Ordnung ungefähr dasselbe, was Beccus in seinen verschiedenen Schriften ausführlicher und umständlicher erörtert; die patristische Begründung der lateinischen Formel ist auch ihm die Hauptsache, nebstbei fehlt es jedoch nicht an dialektischen Argumentationen wider die schismatische Auffassung, in welcher weder die göttliche Einheit, noch der Unterschied der Personen zu voller Geltung und vollem Rechte komme. Wenn der Geist nicht durch den Sohn vom Vater ausgeht, so unterscheidet er sich durch gar nichts vom Sohne, und müßte somit dessen Bruder genannt werden, was doch gewiß völlig schriftwidrig wäre. Wenn zwischen Sohn und Geist keine besondere Relation besteht, welche keine andere, als die des Principiirenden zum Principiirten sein kann, so stehen Sohn und Geist unvermittelt nebeneinander, und das göttliche Sein ist sodann nicht zur vollkommenen Einheit abgeschlossen. Die erste der beiden Reden Constantin's scheint unmittelbar nach dem Concil von Lyon abgefaßt worden zu sein; darauf deuten die freudigen Worte des Einganges über das nunmehr erreichte Glück der Einigung hin. Die zweite Rede beginnt mit Klagen über Widerspruch und Wieder-

---

[1]) Die Nachrichten über die Lebensschicksale dieser drei Männer zusammengestellt bei Oudin Scriptor. Ecclesiast. III, p. 507 ff.

[2]) De ecclesiastica unione Graecorum et Latinorum et de processione Spiritus Sancti per Filium Oratio I (Gr. Orth. II, p. 642—765); De Processione Spiritus Sancti etiam ex Filio, Orat. I (L. c. p. 765—921).

erneuerung des Kampfes, dürfte demnach nicht unmittelbar nach der ersten abgefaßt worden sein.

Durch Georgius Metochita werden wir mit zwei neuen, oben (§. 388) noch nicht genannten, und bereits dem 14ten Jahrhunderte angehörigen Polemikern bekannt, Maximus Planudes und Manuel Cretensis, gegen welche Georgius zwei Streitschriften richtete [1]. Ersterem antwortet er auf drei Einwürfe [2], deren erster es als eine Unmöglichkeit erklärt, daß aus einer gedoppelten Ursache (Vater und Sohn) ein Einfaches (der heilige Geist) sollte hervorgehen, daß aus der Zweizahl keine Einheit, sondern vielmehr ein Vielfaches, zunächst die Dreiheit u. s. w., hervorgehe. Georgius Metochita entgegnet, daß nach lateinischer Vorstellung Vater und Sohn nicht als getrennte, numerisch verschiedene Ursachen des heiligen Geistes gedacht werden, daß eine solche Unterstellung bereits durch die Formel per Filium, und durch die im Sinne derselben gegebenen bildlichen Verdeutlichungen der Trinität: Sonne, Strahl, Licht — Auge, Quelle, Fluß u. s. w. ausgeschlossen sei; er beruft sich auf patristische Auctoritäten, darunter jene Gregor's von Nazianz [3]), welcher in der Entfaltung der göttlichen Wesenheit durch die Zweiheit zur Dreiheit den Abschluß zur vollkommenen Einheit findet. Ein zweiter Einwurf [4]) des Maximus stützt sich auf das Axiom, daß die Einheit Ursache der Identität, die Dualität Ursache der Zweiheit sei. Daraus soll hervorgehen, daß Sohn und Geist, weil aus Einem Vater hervorgehend, unter sich und mit dem Vater gleicher Natur seien, als Zwei aber unter sich und vom Vater hypostatisch verschieden seien. Georgius erinnert dagegen, daß Maximus unter Voraussetzung seines Grundaxioms gar nicht vermögend sei, einen

---

[1]) Fragmente einer dritten Schrift des Metochita: Libri V de processione Spiritus Sancti bei Allatius de Purgatorio, Combefis Auctar. ad biblioth. PP.; Allatius advers. Hottingerum.

[2]) Refutatio Trium Capitum (ἀντίῤῥησις τῶν τριῶν κεφαλαίων) a Maximo Planude Monacho editorum (Gr. Orth. II, p. 922—958). Vgl. über Maximus Planudes: Allat. perpet. consens. II, c. 17, n. 4. Allatius läßt es, unter Berufung auf Demetrius Cydonius und Bessarion dahin gestellt sein, ob Planudes aus Überzeugung, oder ob er nicht vielmehr aus Furcht vor Kaiser Andronikus die schismatische Lehre vertheidiget habe.

[3]) Aus Orat. XIII; vgl. Bd. II, §. 223.

[4]) L. c., p. 944.

hypostatischen Unterschied der Personen zu deduciren. Ist der Vater nur Ursache der Einheit, wie kann aus ihm Unterschiedenes hervorgehen, und wie kann das aus ihm Hervorgegangene von ihm unterschieden sein? Soll aber der Geist als Hervorgegangener wirklich sich vom Vater persönlich unterscheiden, wie kann er vom Sohne persönlich verschieden sein, wenn er nicht zugleich aus dem Sohne hervorgeht? Hier wiederkehrt nun freilich die vermeintliche, und von Maximus so sehr perhorrescirte Dualität der Principien, die nach des Maximus Meinung den heiligen Geist zu etwas von sich selbst Verschiedenem mache, indem er, alius a Patre und alius a Filio, auch alius a se ipso sein müßte. Aber möge Maximus sich fragen, ob nicht diese vermeintliche Dualität bereits im Vater selber schon gesetzt ist, wenn derselbe den Sohn zeugt, den Geist aber nicht zeugt, sondern auf eine vom Zeugen unterschiedene Art producirt? Der dritte Einwurf [1]) betrifft andere, von Früheren schon öfter erwähnte Dinge, die vermeintliche Neuerung durch Apposition der Formel, die Abwesenheit irgend eines nöthigenden Grundes zur Beifügung des Filioque u. s. w. Derlei, von Früheren schon besprochene Einwendungen beantwortet Metochita auch in seiner anderen Schrift gegen Manuel Cretensis [2]), der vornehmlich aus der heiligen Schrift gegen die Unionisten argumentirte, und manchem Einwurfe eine neue Gestalt gab. So beruft er sich auf Jesai. 61, 1, um zu beweisen, daß auch der Sohn, und zwar, wie aus dem unmittelbar vorhergehenden Verse erhelle, als Gott vom Geiste gesendet werde; denn der Gesendete nenne sich daselbst Dominus. Was sagt jedoch Manuel z. B. zu der Stelle im Charfreitagshymnus: *Θεοῤῥύτῳ αἵματι κενωθέντι δέσποτα Χριστὲ*? Gelten diese Worte auch von Christus als Gott? Der weitere Verlauf der Polemik Metochita's zielt vornehmlich darauf ab, die ontologische, auf die immanenten Wesensverhältnisse Gottes bezügliche Bedeutung des vom Geiste in der Schrift ausgesagten Mitti zu erhärten, welches Manuel ausschließlich nur auf die ökonomische Heilsthätigkeit des dreieinigen Gottes bezogen wissen will, ohne einen Rückschluß auf die immanenten Verhältnisse Gottes zu gestatten. Daran schließt sich die Vertheidigung des orthodoxen Sinnes der Formel effundere

---

[1]) L. c., p. 953 ff.

[2]) Gr. Orth. II, p. 959 — 1074.

Spiritum, welche von Christus gebraucht, dessen Originationsverhältniß zum heiligen Geiste ausdrückt, während der Gegner die gedachte Formel in ein ausschließlich dem Vater beizulegendes „progredi faciam" umdeuten möchte. Gegen diese Auslegung des ἐκπορεύειν spricht die siebente allgemeine Synode, welche unter des Tarasius Vorsitze entschied: ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι. Aus dem Ausspruche des Areopagiten, daß der Vater solus fons Deitatis sei, läßt sich schon darum nichts zu Gunsten der schismatischen Formel folgern, weil andere griechische Lehrer, z. B. Athanasius, ausdrücklich den Sohn als fons Spiritus Sancti bezeichnen. Mit gleichem Rechte könnte man im entgegengesetzten Falle daraus, daß Christus den Vater solus verus Deus nennt, folgern, Christus sei nicht wahrer Gott, was die Schismatiker doch gewiß für blasphemisch halten würden. Mit besonderer Umständlichkeit ergeht sich Metochita über den Einwand der Gegner, daß das Filioque mindestens ein überflüssiger Zusatz sei, und schließt letztlich mit einer rührenden Klage über die Leiden seines Kerkers, über die Gebrechen seines kranken, greisen Körpers und über die Schwäche seines Augenlichtes, welche ihm die vorliegende Arbeit doppelt schwer gemacht; aber er hofft und vertraut auf die Hilfe von Oben, und will treu ausharren, so wenig er auch auf einen günstigen oder freundlichen Erfolg seiner Bemühungen menschlicher Weise rechnen dürfe.

§. 398.

Die mit Manuel Cretensis eröffnete Reihe der schismatischen Polemiker des 14ten Jahrhunderts setzte sich fort in Palamas [1]), Barlaam [2]), Nilus Cabasilas [3]), Nicolaus Cabasilas [4]), Nilus Da-

[1]) De processione Spiritus Sancti — Refutationes ad Joannis Vecci Epigraphas, letztere zusammt ihrer Widerlegung durch Bessarion enthalten in Areudii Opusc. aur.; vgl. Allat. perpet. consens. II, 16, n. 5.

[2]) Allatius (perpet. consens. II, 17, n. 1) zählt nicht weniger als 18 Schriften Barlaam's gegen die Formel Filioque auf, darunter eine speciell gegen Thomas Aquinas gerichtete.

[3]) Allatius (O. c., II, 18, n. 8) berichtet, daß Nilus Cabasilas 49 Bücher de processione Spiritus Sancti gegen die Lateiner geschrieben haben soll.

[4]) De processione Spiritus Sancti — ein gegen Thomas Aq. gerichteter ἔλεγχος κατὰ Λατίνων; vgl. Allat. O. c., II, 18, n. 9.

mylas[1]), Demetrius Chrysoloras[2]), Kaiser Manuel (a. 1391—1425)[3]), Simeon von Thessalonich[4]), Josephus Bryennius[5]), Nikolaus Sklengia[6]), Michael Glykas[7]), Makarius Makres, einer der Gesandten des Kaisers Johannes Paläologus an Papst Martin V[8]), nebst mehreren Anderen von geringerer Bedeutung[9]). Unter den Genannten ist der Mönch Barlaam der merkwürdigste, der aus Seminaria in Calabrien gebürtig, bereits frühzeitig mit der lateinischen Theologie sich bekannt gemacht hatte, und als Abgesandter des Kaisers Andronikus des Jüngeren auch bei Papst Benedict XII die Unionsangelegenheit betrieb, aber zunächst nur im politischen Interesse seines Herrn, und ohne die kirchlich bindende Geltung der Lyoner Synode anzuerkennen[10]). Sein bald darauf folgender Streit mit den Hesychasten auf dem Berge Athos, und der in diesem

---

[1]) *Περὶ τῆς ἐν τῇ θείᾳ τριάδι τάξεως κ. τ. λ.*, siehe Allat. O. c., II, 18, n. 10.

[2]) Schriften: Ein aus Nilus Cabasilas gezogener *Λόγος συνοπτικὸς κατὰ Λατίνων* — ein gegen des Demetrius Cydonius Widerlegung von Nilus' Schrift gerichteter Dialog, dessen Unterredner auf der einen Seite Thomas und Demetrius, auf der anderen Nilus und Chrysoloras sind. Vgl. Allat. O. c., II, 18, n. 12.

[3]) Über seine Schrift vgl. Allat. O. c., II, 18, n. 3.

[4]) Allat. O. c., II, 18, n. 13.

[5]) Allatius (O. c., II, 18, n. 14) zählt die Titel von 18 Reden Joseph's gegen die lateinische Lehre vom heiligen Geiste auf.

[6]) Allat. O. c., II, 18, n. 16; vgl. den daselbst abgedruckten, gegen Sklengia gerichteten Brief des Esaias von Cypern.

[7]) Allat. O. c., II, 18, n. 17. Allatius, Lami und Oudin setzen den Michael Glykas in's 15te Jahrhundert, während ältere Gelehrte: Labbé (der Herausgeber des Geschichtswerkes des Glykas), Fabricius, Dupin u. A. ihn dem 12ten Jahrhunderte zuweisen. Da die von Allatius entdeckte Briefsammlung, auf deren Grund Allatius den Glykas in's 15te Jahrhundert versetzt, zu keinen sicheren Schlüssen berechtiget, und mehrere der in ihr enthaltenen Briefe vielleicht gar nicht von Glykas herrühren, so kehrten spätere Gelehrte zu der älteren Ansicht zurück: so im Besonderen Fr. Walch de Michaelis Glycae aetate in den Commentatt. societatis regiae scientt. Gottingensis, Vol. V (Göttingen 1783) p. 18 sqq. — und Bähr in der Ersch- und Gruber'schen Encyclopädie, 1 Abth., Bd. 70, S. 346 ff.

[8]) Titel seines Werkes bei Allat. O. c., II, 18, n. 11.

[9]) Eine Reihe derselben aufgezählt bei Allat. O. c., II, 18, n. 18.

[10]) Seine beiden für diesen Zweck ausgearbeiteten Reden bei Raynald Annales ad a. 1339, n. 20.

Streite zu seinen Ungunsten gefällte Entscheid des Kaisers Kantakuzenus und der zu Constantinopel versammelten Synode [1]) brachte eine bedeutsame Wendung sowol in seine äußeren Schicksale, als auch in seine Gesinnungen. Er kehrte nach Italien zurück, und trat zur lateinischen Kirche über; nachdem er eine Zeitlang der Büchersammlung des Königs Robert von Neapel vorgestanden hatte, erhielt er das Bisthum Geraci im Neapolitanischen, wo er sein Leben beschloß († 1348). Johannes Kantakuzenus, welcher sich nach Niederlegung der Reichsregentschaft auf den Berg Athos zurückzog, und daselbst die byzantinische Reichsgeschichte seines Zeitalters (a. 1320 bis 1356) schrieb, ist ihm keineswegs gewogen, gesteht aber zu, daß Barlaam scharfsinnig, beredt, mit Euklid, Plato und Aristoteles wol vertraut gewesen sei. Barlaam wirkte nach seinem Uebertritte für die Bekehrung der Schismatiker in mehreren Schriften, deren einige durch Canisius herausgegeben und in die Cölner und Lyoner Bibliotheca Patrum aufgenommen worden sind. In einem Briefe an die in Griechenland hinterlassenen Freunde [2]) preist er vier Vorzüge, welche die lateinische Welt und Kirche vor der griechischen voraus hat, und in welchen er vier besondere Zeichen des göttlichen Wohlgefallens an der römischen Kirche erkennt: 1) Eine bis in's Einzelnste gehende Regelung aller Verhältnisse durch das Gesetz — 2) eifrige Pflege der Wissenschaft des Heiles und der kirchlichen Predigt, durch deren belehrenden und sittigenden Einfluß die lateinische Civilisation augenscheinlich den Vorsprung vor jener des griechischen Reiches gewonnen habe — 3) die gesammelte Kraft der in einer monarchischen Spitze culminirenden abendländischen Kirche und deren Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt, im Gegensatze zu den sechs einander coordinirten Patriarchen der griechisch-morgenländischen Kirche, deren jeder zudem einem weltlichen Herrn, zwei aus ihnen (Jerusalem und Antiochien) nicht einmal einem christlichen Herrn, sondern dem Sultan von Ägypten unterthan seien — 4) der wachsende Flor und die sichtlich zunehmende Verbreitung der römischen Kirche, welche im Osten die Armenier ge-

[1]) Vgl. Allat. O. c., II, 17, n. 2. 3. Ferner: Acta Patriarch. Constantinopol. (ed. Müller et Miklosich, Wien, 1860) Tom. I, p. 201 —216, 238—242, 243—255, 568, 574; Tom. II, p. 267. 295.

[2]) Epistola prima ad amicos in Graecia constitutos de unione sacrosanctae Romanae ecclesiae. Bibl. PP. Magn. XIV, p. 4 ff.

wonnen, im fernen Westen dem Islam die iberische Halbinsel schon größtentheils abgerungen, und viele Tausende von Muhamedanern zum Christenthum bekehrt hat, während die griechische Civilisation Stück um Stück von ihrem Gebiete verliert, und bereits Tausende und aber Tausende dem Islam anheimgefallen sind. Wer könnte da noch zweifeln, daß die lateinische Kirche diejenige sei, bei welcher der Herr bis an's Ende bleiben, und sie gegen die Pforten der Hölle schützen werde — und daß ihr das Versprechen von dem niemals schwach werdenden Glauben Petri gelte! Die Lehre vom heiligen Geiste anbelangend — bemerkt Barlaam in einem seiner Briefe [1]) — haben die Griechen sehr übel gethan, ihre Meinung und Ansicht durch dialektische Künste stützen zu wollen. Wie viel richtiger verfuhren die Lateiner, welche über diesen, alles menschliche Begreifen überragenden Gegenstand einfach ihre Väter befragten, und in den Aussagen derselben die Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung ehrten! Sie konnten überdieß zu ihrer vollen Beruhigung nachweisen, daß die vorzüglicheren aus den griechischen Lehrern dieselben Zeugnisse enthalten, und keiner der griechischen Kirchenlehrer der lateinischen Formel widerspreche. Johannes Damascenus, der einzige, auf welchen ihre Gegner sich mit einigem Scheine berufen möchten, sagt nicht, daß der Geist vom Sohne nicht ausgehe, sondern nur, daß das Ausgehen des Geistes vom Sohne keine kirchlich recipirte Redeweise sei. Auf Anfrage des Demetrius von Thessalonich, wie denn Barlaam zur Einsicht in die Richtigkeit der lateinischen Lehrformel gelangt sei [2]), antwortet Barlaam [3]), daß hauptsächlich drei Gründe ihn überzeugt hätten, die Aussagen der vornehmsten Väter, das Zeugniß der römischen Kirche, die an Ansehen, Machtumfang und eifriger Pflege des Schriftstudiums alle anderen Kirchen überragt, und endlich die Entscheidung der allgemeinen Kirchenversammlung von Lyon, welche alle Widersprechenden für Ketzer erklärt. In einem Schreiben an Alexius Kalochetus [4]) führt Barlaam 16 Argumente für die lateinische Lehrformel an. Die erste göttliche Person heißt nur im Verhältniß zur zweiten Vater, und dieß wol darum, weil

---

[1]) Ad eosdam amicos suos Graecos de primatu Ecclesiae Romanae et de processione Spiritus Sancti, L. c., p. 7 ff.

[2]) Vgl. den Brief des Demetrius L. c., p. 10—16.

[3]) Vgl. L. c., p. 16—19.

[4]) L. c., p. 20—26.

einzig die zweite Person a solo Patre hervorgeht; mithin geht der heilige Geist nicht a solo Patre hervor. Wie der Sohn imago Patris heißt, weil er aus dem Vater hervorgeht und ihm ähnlich ist, so wird auch der Geist, welcher Geist Christi heißt, und uns Christo conformirt, aus dem Sohne hervorgehen. Der Geist heißt in der Schrift Spiritus oris Patris, weil er aus dem Vater hervorgeht; es wird aber auch von Christus gesagt, daß er spiritu oris sui den Antichrist tödten werde — also u. s. w. [1]) Jesaias nennt den Geist brachium Patris, Christus aber sagt von sich, daß auch er digito Dei Teufel austreibe. Das Schweben des Geistes in Taubengestalt in der Mitte zwischen dem himmlischen Vater und Christo im Jordan deutet an, daß er communis amborum spiritus sei. Die Schrift redet oft vom Wirken des Vaters durch den Sohn, niemals aber umgekehrt vom Wirken des Sohnes durch den Vater, weil eben der Vater Princip des Sohnes ist; da sie nun auch von einem Wirken des Sohnes durch den Geist redet, nicht aber umgekehrt von einem Wirken des Geistes durch den Sohn, so muß man dafür halten, daß im Sinne der Schrift auch der Sohn Princip des Geistes sei, wie es der Vater ist. Wie der Sohn das Wort des Vaters heißt, so der heilige Geist der Geist des Sohnes;

---

[1]) Schismatische Polemiker des 14ten Jahrhunderts suchten dieses aus 2 Theß. 2, 8 gezogene Argument zu entkräften, indem sie statt: Quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris ejus, lasen: Quem Dominus interficiet spiritu oris ejus. Gleicherweise lasen sie in Apgsch. 16, 7: Non permisit eos spiritus, statt: Non permisit eos spiritus Jesu, ließen also auch hier, wie in der vorigen Stelle das Wort Jesu hinweg. Der Dominicaner Philipp von Pera (c. a. 1350), welcher einen Tractatus contra Graecos de processione Spiritus Sancti hinterließ, bemerkt in demselben, daß er über die betreffenden Stellen mit einem Griechen stritt, der die Lateiner der nachträglichen Einschaltung des Wortes Jesu in die lateinische Bibelübersetzung beschuldigte. Bald darauf fand aber Philipp in einem griechischen Exemplare des Thesaurus Cyrill's die Stelle Apstgsch. 16, 7 so citirt, wie die Lateiner sie lesen; und der Grieche fand bei seinen Nachsuchungen in den Auslegungen des heiligen Chrysostomus über die paulinischen Briefe gleichfalls die lateinische Leseart der Stelle 2 Theß. 2, 8 bestätiget. So weit gehen also die Griechen, fügt Philipp entrüstet bei, daß sie nebst den Stellen der griechischen Väter selbst die ihnen ungünstigen Stellen der heiligen Schrift zu fälschen nicht Anstand nehmen. Vgl. Echard et Quetif Scriptt. Ord. Praed. I, p. 646.

wenn die Benennung „Wort des Vaters" ein habere esse ex Patre involvirt, so gewiß auch die Benennung „Geist des Sohnes" ein habere esse ex Filio. Der Geist wird Geist des Vaters genannt, weil er aus dem Vater ist; wenn er nun weiter auch Geist des Sohnes genannt wird, so wird man dafürhalten müssen, daß er auch aus dem Sohne sei. Der Vater sendet den Geist, wird aber nicht vom Geiste gesendet, ohne Zweifel, weil der Vater nicht vom Geiste ausgeht, wie der Geist vom Vater ausgeht; der gleiche Schluß legt sich nahe mit Beziehung auf die Thatsache, daß der Sohn den Geist, nicht aber der Geist den Sohn sendet. Dasselbe gilt von den das Verleihen und Ausgießen des Geistes betreffenden biblischen Ausdrücken. Jesus ertheilt den Jüngern durch Anhauchung den heiligen Geist; wenn der Hauch Symbol der göttlichen Spendung war, so wird auch die sichtbare Erscheinung Christi als Symbol der Gottheit Christi zu betrachten sein, aus welcher der unsichtbare göttliche Geist ausgieng und immerfort ausgeht. Im letzten Hauptstücke der Apokalypse ist die Rede von einem krystallhellen Strome lebendigen Wassers, welcher vom Throne Gottes und des Lammes hervorrauscht; ist das Hervorströmen vom Throne Gottes der Ausgang des Geistes vom Sohne, so wird das Ausströmen vom Throne des Lammes der Ausgang des Geistes vom Sohne sein.

§. 399.

An Barlaam reiht sich Manuel Calecas an, gleichfalls dem 14ten Jahrhunderte angehörig, ein griechischer Rhetor und Theolog, welcher wegen seiner unionsfreundlichen Gesinnungen von den Schismatikern verfolgt und ausgestoßen, förmlich zu den Lateinern übertrat und in den Dominicanerconvent zu Pera [1]) eintrat. Er faßte mehrere Schriften gegen die Schismatiker ab [2]), unter welchen vor-

---

[1]) Vgl. vor. Anm.

[2]) Auch an dem Kampfe gegen die hesychastischen Palamiten betheiligte er sich durch seine Schrift περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Über seine übrigen Schriften vgl. Allat. perpet. consens. II, 18, n. 4, und Eohard et Quetif Scriptt. O. P., Tom. I, p. 718 ff. Gegen die Palamiten schrieb auch Demetrius Cydonius. Ihr Hauptgegner war Johannes Cyparissiota (c. a. 1360), dessen großes Werk: Παραβάσεις Παλαμικαί indeß noch als

nehmlich seine Libri IV contra Graecorum errores [1]) zu nennen sind. Drei dieser Bücher sind der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes, das vierte den übrigen, zwischen Griechen und Lateinern schwebenden Controversgegenständen gewidmet. Der Ausgang des Geistes vom Sohne wird durch die Zeugnisse der Väter begründet. Diese Zeugnisse zerfallen in eine Reihe von Klassen. Die Väter lehren, daß der heilige Geist in der Aufeinanderfolge der drei Personen der dritte sei, woraus nothwendig folgt, daß Sohn und Geist nicht bloß zum Vater, sondern auch zu einander in Beziehung stehen. Die Väter lehren ferner, daß der Sohn unmittelbar, der heilige Geist aber mittelbar durch den Sohn vom Vater ausgehe; sie erklären dieß aus der Substanzialität der Emanation, welche, da Vater und Sohn Eine Substanz sind, im Geiste keine andere, denn eine Emanation von Vater und Sohn zumal sein kann, wobei ebenso sehr die Formel ex Filio als per Filium in Anwendung kommt. Das Hören vom Sohne und Empfangen vom Sohne wird von den Vätern auf das Ausgehen des Geistes vom Sohne gedeutet. Sie nennen den heiligen Geist spiritum oris Filii, den Sohn fons Spiritus Sancti; Einige nennen den heiligen Geist imago Filii, natürliche Kraft und lebendige Wirksamkeit des Sohnes; sie fassen den Sohn als primitive Form des Geistes, und den Geist als dem Sohne eignend u. s. w. Die lateinische Formel ergibt sich mit dialektischer Nothwendigkeit aus der richtigen Auffassung der Bezeichnungen, welche der ersten göttlichen Person bei-

---

unedirte Handschrift in den Bibliotheken ruht. Aus dem nächstfolgenden Jahrhunderte ist der Dominicaner-Missionär Franciscus Praedicator zu nennen: Epistola de divina operatione ac de creato et increato, et de divino lumine, quod in monte Thabor apparuit, de eoque quod transformatus sit Christus, de tribus discipulis suis, et quod splenduerit facies ejus ut sol, vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut lumen. Bei dieser Gelegenheit ist auch ein gegen die Angriffe der Palamiten gerichtetes apologetisches Werk des Dominicaners Andreas, Erzbischofes von Rhodus (vgl. §. 400) zu erwähnen: *Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Ῥόδου ἀπολογία ἀποδεικτικὴ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ μακαρίτου Θωμᾶ πρὸς τὸν μετροπολίτην Νικαίας Βισαρίωνα περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας.* Vgl. Ech. et Quet. I, p. 803.

[1]) In lateinischer Übersetzung herausgegeben durch Stewart zu Ingolstadt a. 1608, wiederabgedruckt in der Bibl. PP. Colon., Tom. XIV, p. 258—334, und in der Bibl. PP. Lugdun. Tom. XXVI, p. 382—466.

gelegt werden. Der persönliche Charakter derselben wird einzig durch das Wort bezeichnend ausgedrückt; daraus folgt, daß nur der Sohn als specifisch und unmittelbar vom Vater Ausgegangener angesehen werden darf; mithin wird der Geist weder ausschließlich, noch unmittelbar vom Sohne ausgehen. Die Personenunterschiede in Gott lassen sich bloß aus Originationsverhältnissen begründen und ableiten; also ist auch der Personsunterschied von Sohn und Geist einzig auf diesem Wege zu erklären. Wollte man diese Erklärungsweise aus Abneigung gegen die Lateiner abweisen, so geräth man auf lauter Widersprüche. Man sagt z. B., der Sohn sei bereits durch sein Filiationsverhältniß vom Geiste persönlich unterschieden. Man bedenkt nicht, auf welche Widersinnigkeiten das Gesagte führt. Da nämlich die Personen durch Relationsgegensätze sich unterscheiden, die Sohnschaft aber einzig das Vatersein zum Relationsgegensatz hat, so müßte der heilige Geist als Vater des Sohnes genommen werden. Die Schismatiker berufen sich auf einen Ausspruch des Johannes Damasc.: Spiritum Filii dicimus, ex Filio autem non dicimus. Diese Stelle kann jedoch, mit anderen Aussprüchen dieses Theologen zusammengehalten, nur besagen wollen, daß der Sohn nicht das einzige und erste Princip des Geistes sei. Darum schlägt er die Formel per Filium vor. Aus dem Gesagten erklärt sich auch der Sinn eines anderen, von den Schismatikern citirten Ausspruches, welcher Gregor von Nazianz angehört: Omnia quae habet Pater, Filii esse, praeter causam. Hieher gehört ferner die Stelle im Briefe des Maximus an Marinus, in welcher von den Vätern des Concils zu Rom berichtet wird: Se ipsos non Filium Spiritus causam facere ostenderunt; unam enim noverunt Filii et Spiritus esse causam. Wie dieß zu verstehen sei, erklärt sich aus den nachfolgenden Worten: Propterea et ex Filio procedere dixerunt, ut per illum procedere significarent. Ebenso wenig darf die Antwort Bedenken erregen, welche die nicänischen Väter dem philosophischen Zweifler gaben: Suscipe unam divinitatem Patris .... Filiique ex ipso geniti, et Spiritus Sancti qui ex ipso procedit Patre, propriusque Filii est. Das letzte Satzglied läßt über die Meinung der Väter des Concils keinen Zweifel übrig [1]. Wir übergehen die Antworten des Calecas auf

---

[1]) Die Schismatiker deuteten die Redeweise proprius Filii Spiritus auf die

mehrere aus Photius entnommene dialektische Einwendungen der Schismatiker gegen das Filioque, und erwähnen nur noch, daß er den Vorwurf, die Lateiner nähmen zwei Principien des heiligen Geistes an, durch den Hinweis auf die ausdrückliche Entscheidung des zweiten Lyoner Concils zurückweist.

Neben Calecas sind als griechische Vertheidiger der lateinischen Lehrformel aus dem 14ten Jahrhunderte noch zu nennen: Demetrius Cydonius, von Johannes Kantakuzenus hoch geachtet, Verfasser einer Schrift über den Ausgang des heiligen Geistes [1], Übersetzer der gleichnamigen Schrift Anselm's von Canterbury und Vertheidiger des heiligen Thomas Aq. gegen die Angriffe des Cabasilas [2] — Esaias von Cypern, der den Nikolaus Sklengia bekämpfte [3] — der Mönch Maximus, welcher gegen Nilus Damyla die lateinische Lehrweise vertheidigte [4].

§. 400.

Die bisher zwischen den Unionisten und Schismatikern verhandelten Streitpuncte kamen auch auf dem Concil von Ferrara-Florenz neuerdings zur Sprache, indem der Bischof von Ephesus, Marcus Eugenicus, durch seine beharrliche Opposition eine nochmalige umständliche Erörterung der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes veranlaßte, welche nahezu die Gesammtzahl der 25 Sitzungen des Concils für sich in Anspruch nahm. Seine Einreden wurden lateinischerseits beantwortet von Andreas von Rhodus [5], Johannes, Bischof von Forli, aus dem Minoritenorden, Johannes de Nigro-

Consubstanzialität von Sohn und Geist. Calecas sucht zu zeigen, daß die Consubstanzialität erst ein Consecutivum des Ausganges des Geistes vom Sohne sei. Petavius zeigt sich hiemit nicht einverstanden; vgl. Trin. VII, 4, n. 15.

[1]) Abgedruckt in Arcudii Opusculis aureis.

[2]) *Πρὸς τοὺς τοῦ Καβάσιλα ἐλέγχους κατὰ τῶν τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφαλαίων τοῦ μακαρίου Θωμᾶ.* Vgl. Allat. perpet. consens. II, 18, n. 5.

[3]) Vgl. Esaiae Cyprii ep. ad Nicolaum Sclengiam de processione Spiritus Sancti in Gr. Orth. I, p. 396—400.

[4]) Allat. perpet. consens. II, 18, n. 7.

[5]) Vgl. über Andreas von Rhodus: S. 54, Anm. 2.

monte, Provinzial aus dem Dominicanerorden [1]), theilweise auch vom Cardinal Julian Cesarini, und schließlich von Bessarion, Erzbischof von Nicäa, welcher nebst dem Metropoliten Isidor von Kiew am meisten um die endlich zu Stande gebrachte Unionserklärung der anwesenden Griechen sich verdient machte, ohne freilich die nachfolgende Wiederzerstörung des so mühevollen Werkes verhüten zu können. Daß die Beitrittserklärung von Seite der anwesenden Griechen aufrichtig gemeint war, kann nach den Vorgängen auf dem Concil nicht bezweifelt werden; der Patriarch Joseph von Constantinopel, welcher vor Abschluß des Concils zu Florenz starb, betheuerte sterbend seine Unterwerfung unter den Bischof von Alt-Rom als gottgesetztes Haupt der Kirche, und segnete den nahenden Tag der endlichen Versöhnung und Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, die doch Eine gemeinsame heilige Vergangenheit hätten und auf Einen Glauben gegründet seien.

Der Angelpunct der Controverse auf dem Concil war die Frage: Ist die lateinische Kirche berechtiget gewesen, den Zusatz Filioque dem überlieferten Glaubensbekenntniß der Kirche einzufügen? Marcus Eugenicus wollte dieß um keinen Preis zugeben. Auf sein Begehren wurde in der fünften Sitzung das Symbol von Nicäa verlesen, sammt den von nachfolgenden Synoden und Päpsten ausgesprochenen Bestätigungen der unwandelbaren Geltung dieses Symboles, und dem Verbote der ephesinischen Synode, dasselbe irgendwie durch Zusätze, Weglassungen oder Änderungen zu fälschen oder zu entstellen. Andreas von Rhodus entgegnete in der nächstfolgenden Sitzung, daß die Formel Filioque kein Zusatz sondern eine Erläuterung sei d. i. eine aus dem Inhalte des Symbols deducirte Folgerung, in jenem Sinne, in welchem die Lehrbestimmung der zweiten ökumenischen Synode über den heiligen Geist von Gregor von Nazianz als nähere Erläuterung der antiarianischen Entscheidung des Concils von Nicäa bezeichnet wird. Das von Marcus Eugenicus urgirte Verbot eines Zusatzes oder einer Hinwegnahme vom Symbol könne doch nur die willkürliche Alteration der Substanz des Glaubenssymbols, nicht aber Zusatz oder Weglassung von Ausdrücken betreffen. Denn sonst müßte man das zweite ökumenische Concil verwerfen, welches über Vater, Sohn und heiligen Geist Ausdrücke enthält, die im nicänischen Symbol nicht vorkommen; man müßte sammt dem zweiten

[1]) Vgl. über ihn und seine Schriften Ech. et Quet. I, p. 801 ff.

das vierte ökumenische Concil verwerfen, weil die Erklärungen beider einzelne Ausdrücke des nicänischen Symbols nicht, oder unter veränderter Fassung wiedergeben. Wäre jede nachfolgende nähere Bestimmung einer im Glaubenssymbol enthaltenen Wahrheit verpönt, so hätten sich bereits die Väter des nicänischen Concils schwer gegen das Verbot des Apostels Paulus verfehlt, welcher mit dem Anathem Jeden bedroht, der etwas lehre außer demjenigen, was Paulus selber gelehrt hat. Gebraucht das Concil von Nicäa nicht Ausdrücke, welche bei Paulus nicht sich finden? Indeß sagt der von den Griechen hochverehrte Gregor von Nazianz, daß es sich nicht um Worte, sondern um den Sinn der Worte handle; eine Äußerung, welche von dem unter den Griechen in so hohem Ansehen stehenden Gregorius Palamas wiederholt wird. Daß die Formel Filioque kein dem Dogma äußerlich angefügter Beisatz, sondern eine aus dem Inhalte desselben fließende Folgerung sei, läßt sich aus den Aussprüchen gefeierter Lehrer der griechischen Kirche darthun. Cyrillus sagt, daß man den Sohn nicht im Gedanken fassen könne, ohne mit ihm zugleich den Geist zu erkennen und zu erfassen; und daß der Sohn mit Ausnahme des Vaterseins Alles habe, was der Vater hat. So haben bereits die griechischen Väter jene Prämissen ausgesprochen, aus welchen sich die lateinische Formel als natürliche Folgerung ergibt. Sollte die vom göttlichen Geiste geleitete Kirche gefehlt haben, wenn sie jene Folgerung förmlich aussprach und als Glaubenssatz declarirte? Übrigens war selbst die Lehrformel — fährt Andreas in der siebenten Sitzung fort — und ihr wörtlicher Ausdruck nichts Neues und Unerhörtes; sagen ja mehrere griechische Lehrer und Theologen, ein Simeon Metaphrastes, Anastasius Sinaita, Epiphanius mit ausdrücklichen Worten, daß der heilige Geist vom Sohne ausgehe. Als Läugner dieses Satzes erscheinen Nestorius und Theodoret, deren von Cyrill bekämpfter Irrthum sich auch in Gallien und Spanien verbreitete; dieser Umstand wurde für die römische Kirche nächster Anlaß, die Formel Filioque zu urgiren, daher man auch nicht sagen kann, daß sie von den Abendländern ohne Noth und Ursache hervorgezogen und als Erisapfel den Griechen entgegengeschleudert worden wäre. Der Patriarch Tarasius lehrt ja in seiner Zuschrift an die siebente ökumenische Synode gleichfalls, daß der Geist durch den Sohn ausgehe; ein sehr alter Codex, der die Verhandlungen dieser

Synode enthält, gibt als Bekenntniß derselben die Formel ex Filio an. Photius hat gegen die Päpste Nikolaus und Hadrian, die er doch so scharf und heftig angriff, niemals wegen vermeintlicher Entstellung des Symbols durch den Zusatz Filioque eine Anklage erhoben. Die achte ökumenische Synode preist den Papst und die römische Kirche und bekennt ihre durchgängige Übereinstimmung mit der Lehre derselben; sie verdammt den Photius und nicht die römische Kirche, trotzdem daß ihr die Einschaltung des Filioque in das abendländische Glaubensbekenntniß ganz wol bekannt war. Ein schon früher, vor der fünften Synode, vom Papste Hormisdas unter Kaiser Justin an Johann von Constantinopel gerichteter, von allen morgenländischen Bischöfen angenommener Brief lehrt mit ausdrücklichen Worten, daß der Geist vom Sohne ausgehe. Daß die achte ökumenische Synode durch eine spätere Synode verworfen, und auf derselben die Formel Filioque mit Billigung des Papstes Johann aus dem Symbol entfernt worden sei, ist eine völlig unerwiesene Behauptung, die schon darum nicht glaublich ist, weil der genannte Papst in dem angegebenen Falle nicht hätte umhin können, den Gebrauch des Filioque auch in der Liturgie der römischen Kirche zu verbieten. Davon ist aber ebenso wenig bekannt, als von jener angeblichen Synode, deren Beschlüssen er zugestimmt haben soll.

§. 401.

Die Vertheidigungsrede des Andreas von Rhodus wurde durch eine Gegenrede Bessarion's erwidert, welcher beim Beginne der Verhandlungen die Anschauungen der Griechen vertrat, und gegen die Berechtigung des Zusatzes Filioque Einsprache that. Ihm antwortete der Bischof Johannes von Forli [1]), welcher den Einwendungen der Griechen die Idee der successiven Lehrentwickelung des ursprünglich gegebenen Offenbarungsinhaltes gegenüberstellte. So sei im A. T. das N. T. vollständig enthalten, und Christus habe nach seinen ausdrücklichen Worten kein Titelchen am alten Gesetze ändern oder beseitigen wollen; gleichwol stelle das Neue Testament die alttestamentliche Lehre in reicherer Entfaltung dar, und enthalte

---

[1]) Conc. Florent., Sess. X.

eine Fülle von Bestimmungen, durch welche der Geist der alttestamentlichen Lehre erst erschlossen werde. Das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung sei nun auch auf die neutestamentliche Lehre anzuwenden; ohne daß die Substanz des Glaubens alterirt würde, habe eine allmähliche explicatio impliciti, determinatio indeterminati statt, und so ergebe sich von selbst ein allmählicher Zuwachs von neuen Lehrbestimmungen zu den bereits vorhandenen. Bonaventura will die aus dem gegebenen Inhalte der Lehre resultirenden Appositionen zu den ererbten Symbolen unterschieden wissen von jenen anderen Zusätzen, welche etwas völlig Heterogenes oder der überlieferten Lehre Widersprechendes enthalten; Zusätze letzterer Art sind freilich unzuläßig und sündhaft, nicht aber jene anderen, welche der gegebenen Lehre nicht nur nicht widersprechen, sondern vielmehr in derselben implicite bereits vorhanden sind. Die Angriffe der Häretiker drängten zur Feststellung von Lehrformeln, die dem Wortlaute nach in den überlieferten Symbolen sich nicht fanden. Die Griechen können die Richtigkeit dieser Thatsache nicht in Abrede stellen; sollten sie dieselbe bloß für die älteren Zeiten gelten lassen wollen, und die Fortentwickelung der kirchlichen Lehrexposition in die Gränzen einer bestimmten Epoche bannen wollen? Im Übrigen versteht es sich von selbst, daß die kanonische Festsetzung solcher Lehrbestimmungen nicht einzelnen Personen oder Kirchen, sondern einzig der Gesammtkirche zustehe; der heilige Thomas Aquinas erklärt, daß von jeher einzig auf den ökumenischen Synoden eine explicatio symboli statt gehabt habe.

Nach Johannes von Forli ergriff Cardinal Julian das Wort [1]), welcher aus den Vorgängen auf den Synoden zu Ephesus und Chalcedon darthat, daß das Verbot der ephesinischen Synode, irgend etwas am nicänischen Symbol durch Hinzufügung, Hinwegnahme oder sonst irgendwie zu ändern, gar nicht so verstanden werden könne, wie die schismatischen Griechen es auslegen. Der Presbyter Charisius, welcher auf der ephesischen Synode ein nestorianisches Bekenntniß vorlegte, und zur Darthuung seiner, von den Nestorianern angestrittenen Rechtgläubigkeit das Bekenntniß seines eigenen Glaubens vorlas, wurde vom Concil als rechtgläubig erkannt, obwol der Wortlaut seines Bekenntnisses mit jenem des

[1]) Concil. Florent., Sess. XI.

nicänischen Symbols nicht identisch war. Das Vorgehen der Räubersynode wurde auf dem Concil von Chalcedon förmlich desavouirt, obwol die Räubersynode gerade unter Berufung auf das nicänische Concil den Flavian als schuldig erklärte, und ihn der Übertretung des Verbotes, zum Symbol irgend etwas hinzuzufügen oder an demselben zu ändern, zieh. Daß ein solches Verbot bestehen sollte, erklärte Eusebius von Dorpläum auf der Räubersynode für eine Lüge; das Concil von Chalcedon nahm an dieser Rede keinen Anstoß; es nahm sich um die Rechtgläubigkeit des Papstes Leo an, der von den Eutychianern angeschuldiget wurde, ganz neue Dinge zu erfinden, von welchen das nicänische Symbol nichts wisse. Das siebente ökumenische Concil erklärte, an dem nicänischen Symbol ohne Zusatz oder Wegnahme festhalten zu wollen; gleichwol traf es ganz neue Entscheidungen in der Bilderfrage, von welchen im nicänischen Symbol nichts steht. Kann man nach solchen Thatsachen noch zweifeln, wie das ofterwähnte Verbot des nicänischen Concils zu verstehen sei?

§. 402.

Bessarion zeigte sich durch diese Erklärungen befriediget, und gab zu, daß das Recht, das Symbol durch neue Zusätze zu verdeutlichen, nicht beanstandet werden könne. Es handelte sich jetzt weiter darum, zu zeigen, daß die Formel Filioque nichts anderes, als eine Verdeutlichung des von altersher feststehenden Symboles, und im traditionellen Glauben der Kirche vollkommen begründet sei. Den Nachweis hievon übernahm der Dominicaner-Provincial, Magister Johannes de Nigromonte, dessen Disputationen mit Marcus Eugenicus mehrere Sitzungen des Concils [1]) ausfüllten. Johannes gieng davon aus, daß, wie auch die Griechen zugestehen, der Geist von Demjenigen ausgehe, von welchem er das Sein habe; nun aber empfange der Geist das Sein vom Sohne, also gehe er auch vom Sohne aus. Daß der Geist vom Sohne sei, wird von Epiphanius ausdrücklich im Ancoratus gesagt: Filium dico, qui ex Patre est, Spiritum vero Sanctum, qui solus ex ambobus est. Daß das Esse ex Filio in substanziellem Sinne zu nehmen sei,

---

[1]) Conc. Flor., Sess. XVIII et seqq.

läßt sich nicht läugnen; man erinnere sich, welchen Sinn das Esse a Deo bei Dionysius Areopagita hat, wenn er sagt: creaturas a Deo esse. Marcus will das letzte est in der citirten Stelle für unterschoben erklären; damit ist aber Nichts gewonnen, da die nachfolgenden Worte den Sinn der angezogenen Stelle in das unzweideutigste Licht stellen. Basilius sagt in seinem dritten Buche gegen Eunomius ausdrücklich, daß der Geist vom Sohne sei [1]). Bei diesen und ähnlichen Stellen wiederkehren von Seite des Marcus dieselben Einreden und Ausflüchte, welche wir bereits aus früheren Schriften kennen; sie gehen sämmtlich darauf hinaus, daß die angeführten Worte nicht den von den Lateinern in sie gelegten Sinn haben, oder die citirten Stellen verdorben und entstellt seien. Die Einreden ersterer Art weist Johannes durch genaue Zergliederung des Contextes und durch Herbeiziehung anderer unzweideutiger Aussprüche desselben Autors zurück. Der Verdächtigungen der zweiten Art begegnet er durch Vorweisung ältester oder sonst unverdächtiger Codices, welche erweislich vor dem Schisma geschrieben wurden, und demnach den unbedingten Anspruch auf Glaubhaftigkeit ihres Textes haben. Er kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit das Verfahren der Griechen zu rügen, welchen bei mehr als einer Stelle absichtliche Fälschungen oder Auslassungen sich nachweisen lassen; es sei diese Praktik eine Kunst, auf welche sie sich schon in den Zeiten der ersten Concilien verstanden hätten. Der von Marcus beharrlich festgehaltene Zweifel an der Richtigkeit der von den Lateinern nachgewiesenen Texte erregte endlich den entrüsteten Unwillen Bessarion's; wenn in diesem Systeme grundsätzlichen Zweifels und Verdachtes logische Consequenz sein solle — bemerkte er in der 25sten Sitzung — so müsse man annehmen, daß nicht bloß einzelne Stellen, sondern ganze Abhandlungen verschiedener Autoren von Grund aus gefälscht worden seien, so daß kein Titelchen derselben mehr für unzweifelhaft echt gelten dürfte. Und so hätte man es fast mit allen, die vorliegende Streitfrage betreffenden Schriften zu halten. Marcus erlitt in seinen Concertationen mit Johannes eine Niederlage, die er durch wiederholtes Abspringen vom Gegenstande der Controverse nicht verbergen konnte; auf eine der Fragen seines Gegners mußte er völlig verstummen. Der Ausgang dieses

[1]) Vgl. Oben §. 390, S. 28, Anm. 1 und S. 30, Anm. 1.

Gespräches bewog den griechischen Kaiser, seine Bischöfe zu einem friedlichen Ausgleiche zu drängen, wozu diese sich darbieten zu können glaubten, nachdem Johannes dargethan hatte, daß die Lateiner den göttlichen Vater und Sohn nicht, wie die Griechen bisher meinten, als zwei Principien, sondern als Ein Princip des heiligen Geistes ansähen. Die Griechen fanden, daß dieser Erklärung zufolge das lateinische Filioque dem Sinne nach mit der bei den griechischen Vätern vorkommenden Formel per Filium coincidire, und der beantragten Union demnach kein Hinderniß im Wege stehe.

§. 403.

Dem förmlichen Abschlusse der Union gieng die Vorlesung mehrerer unionsfreundlicher Reden voraus, deren Verfasser Bessarion und Georgius Scholarius waren. Bessarion's Rede[1]) zerfällt in zehn Abschnitte, und handelt zuerst von der durch die Sachlage der Umstände, und im Namen der Ehre des christlichen Namens geforderten Nothwendigkeit der Union, betont hierauf nachdrücklich das Gewicht, welches neben den Lehrern der griechischen Kirche auch den geheiligten Auctoritäten der abendländischen Kirche, einem Augustinus, Ambrosius, Hilarius, Leo, Damasus, Gregor zukomme; ein Dissens zwischen beiden Kirchen bestehe in Wahrheit nicht, obschon die griechischen Väter den Ausgang des Geistes vom Sohne nicht so deutlich und bestimmt vorgetragen hätten, wie die lateinischen. Die griechischen Väter gebrauchen die Formel per Filium. Das Per kann keine bloße Instrumentalursache ausdrücken, weil dieß der Göttlichkeit des Sohnes zuwiderliefe; mithin muß der Sohn eigentliche Ursache sein, und das Per kann nur, wie Basilius lehrt, soviel bedeuten, daß in Hervorbringung des heiligen Geistes der Vater als ordine prior dem Sohne vorangeht. Daß die griechischen Väter den Sohn als wirkliche Ursache des heiligen Geistes dachten, geht aus mannigfachen Äußerungen derselben hervor. Basilius wirft die Frage auf, warum der heilige Geist nicht Sohn des Sohnes heiße? Schon diese Frage, und noch mehr die Beantwortung derselben zeigt, daß er den Sohn als Ursache oder Princip der Existenz des Geistes dachte. Er stellt nämlich nicht das

---

[1]) Vgl. Mansi XXXI, p. 893—967.

Hervorbringen durch den Sohn in Abrede, sondern sucht nur zu zeigen, daß die Benennung Sohn für den heiligen Geist im Verhältniß zum Sohne höchst unpassend wäre. An einer anderen Stelle sagt Basilius, daß der heilige Geist darum Geist des Sohnes heiße, weil er durch den Sohn offenbar geworden sei. Dieses Offenbarwerden durch den Sohn ist nun nichts Anderes, als das von den Vätern gelehrte Ausgehen des Geistes vom Sohne, welches ein Verursachtwerden des Geistes durch den Sohn in sich schließt. Auch Gregor von Nyssa spricht von einem manifestari per Filium, und begründet hieraus den persönlichen Unterschied des Geistes vom Sohne; demzufolge ist es schlechthin unzuläßig, jenes manifestari per Filium nach Art einiger Gegner der Union als gleichbedeutend mit manifestari cum Filio erklären zu wollen. Daß das manifestari die Bedeutung eines realen Hervorganges und Causirtwerdens habe, erhellt aus Cyrillus Alex., welcher das Hervorgehen des ewigen Wortes aus dem Vater ein manifestari ex Patre nennt. In ähnlicher Weise, wie Gregor von Nyssa, begründet auch Gregor von Nazianz den Personsunterschied zwischen Sohn und Geist, und macht demzufolge den Sohn zum Princip des Geistes. Die den angeführten Worten des Nysseners fast gleichlautenden Worte des Johannes Damascenus bedürfen keines Commentars, beweisen aber zugleich, daß Johannes Damasc. nichts mit Theodoret gemein habe, welcher läugnet, daß der Geist durch den Sohn subsistire. Cyrill und Epiphanius gebrauchen ausdrücklich die Formel ex Filio, welche das in Worten ausdrückt, was der Sache nach in der bei den übrigen griechischen Vätern vorkommenden Formel per Filium enthalten ist. In einem Anhange zu seiner Rede [1]) macht Bessarion aufmerksam, daß der bei den Griechen hinsichtlich der Originationsverhältnisse in Gott gebräuchliche Ausdruck *αἰτία* im weiteren Sinne zu nehmen sei, und bloß das Hervorbringen oder Emaniren, nicht aber zugleich eine Abhängigkeit der producirten oder emanirten Hypostase ausdrücken wolle. Andere Aufschlüsse, welche Bessarion nebstdem über gewisse eigenthümliche Redeweisen der griechischen Väter und deren Mißdeutung gibt, sind uns bereits

---

[1]) Declaratio aliquorum quae in dicta oratione dogmatica continentur, quae Graecis notissima, Latinis ignota sunt. Mansi L. c., p. 966.

aus Beccus und anderen griechischen Vertheidigern der lateinischen Lehrformel bekannt.

Bessarion behandelte die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes nochmals in einer späteren Schrift, in einem Briefe an Alexius Lascaris [1]). Er kommt in demselben nochmals auf seine eben besprochene Rede zurück, zu welcher er eine vorzüglich beweisende Stelle aus dem dritten Buche des Basilius gegen Eunomius nachtragen will, über welche in der 20sten Sitzung sehr heftig gestritten worden war, da die Griechen die Stelle anders lasen, als die Lateiner. Bessarion erklärt, die lateinische Leseart als die richtige befunden zu haben — ein Urtheil, welches durch nachträgliche kritische Forschungen abendländischer Gelehrter, namentlich Garnier's [2]), bestätiget worden ist. Der übrige Theil des Briefes enthält theils Rückblicke auf die Vorgänge in den Verhandlungen des Concils, theils dialektische Nachweisungen der Richtigkeit und Nothwendigkeit der lateinischen Lehrformel. Man sieht aus diesen dialektischen Erörterungen, wie Bessarion sich bereits in die lateinische Theologie hineingelebt hatte; daher es ihm ein Leichtes war, sich die Discrepanzen zwischen den Ausdrucksweisen der griechischen und lateinischen Väter zurechtzulegen. Wenn die griechischen Väter per Filium sagen, so fassen sie das Verhältniß der Aufeinanderfolge, die Lateiner mit ihrer Formel ex Filio das Verhältniß der Gleichheit der drei Personen in's Auge, welche nicht zu ihrem Rechte kommen würde, wenn das per mit Ausschluß des ex gälte, weil der Sohn in diesem Falle zu einer werkzeuglichen Bedeutung in der Spiration des heiligen Geistes herabgesetzt würde.

§. 404.

Neben der Rede Bessarion's sind mehrere Aufsätze des Georgius Scholarius zu erwähnen [3]), welche gleich jener den Acten der Synode beigeschlossen sind, und zum Abschlusse der Union mahnen, mit Gründen, welche theils von den durchaus zu Gunsten der Lateiner ausgefallenen Ergebnissen der Synodalverhandlungen, theils

---

[1]) Abgedr. bei Labbe XVIII, p. 1244—1280.

[2]) Vgl. Oben, S. 28, Anm. 1, und die daselbst citirten Nachweisungen Garnier's in der Praef. zu Tom. III der Opp. S. Basil.

[3]) Die Titel dieser Reden lauten: De pace, deque ferendo patriae auxilio adhortatio ad synodum orientalem Florentiae. Griechisch und lateinisch

von der schutzbedürftigen Lage der Griechen, theils endlich von der Idee der christlichen Einheit hergenommen sind. Georgius war im Gefolge des griechischen Kaisers nach Florenz gekommen, und wirkte im Sinne desselben auf die am Concil anwesenden griechischen Theologen; an den Berathungen der Synode aber nahm er als Laie nicht Antheil, daher auch sein Name in den Beschlüssen der Synode nicht unterzeichnet ist. Nach der Rückkehr der Griechen in ihr Vaterland tritt ein Georgius Scholarius als eifriger Gegner der Union und Verbündeter des Marcus Eugenicus auf, der nach der, neuerlichst auch von Kimmel [1]) wieder aufgenommenen Ansicht des Karyophilus [2]) und Allatius [3]) für eine von dem Begleiter des Kaisers verschiedene Persönlichkeit zu nehmen ist, während Robert Creygthon [4]), und nach ihm Renaudot [5]) und Richard Simon [6]) die persönliche Identität Beider vertheidigten. Unter der Voraussetzung, daß die, von dem nach der Eroberung Constantinopels zum Patriarchen gewählten Mönche Gennadius (Mönchname des Georgius Scholarius) für den Sultan Mahomet verfaßten Expositionen der christlichen Lehre [7]) in ihrem unverfälschten Texte

---

(in der Übersetzung des Karyophilus) bei Labbe XVIII, p. 553—575. — Oratio I ad synod. oecum.: Quod facienda sit unio dogmatica, et non pax quae praesenti rerum statui sit profutura ut quidam volunt, et quaenam ea sit. L. c., p. 575—607. — Orat. II, in qua hujusmodi pacis impedimenta tolluntur, p. 607—643. — Orat. III, in qua exponuntur ea, per quae pax hujusmodi confici possit, p. 643—690.

[1]) Libri symbolici ecclesiae orientalis. Jena, 1843; Praefat. p. IV—VII.

[2]) In den Vorreden zu den von ihm herausgegebenen Reden des Scholarius und zu dessen defensio concilii Florentini. Siehe Unten S. 69, Anm. 5.

[3]) Perpet. consens. III, 5. 6; ausführlicher in der Schrift: De Georgiis eorumque scriptis, Paris, 1651, und im Corpus Byzantinorum. Vgl. Fabric. Bibl. Graec. X, p. 552 ff.

[4]) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der von dem Schismatiker Sguropulos verfaßten Geschichte des Florentiner Concils, Haag, 1660, Fol.

[5]) In einer Abhandlung, die er seiner Ausgabe zweier Homilien des Georgius Scholarius beischloß, Paris, 1709.

[6]) In seiner Schrift de la croyance de l'Église Orientale sur la Transsubstantiation, avec une reponse aux objections de M. Smith, Paris, 1687 — Critique de la Bibliotheque des Auteurs Ecclesiastiques de M. Du Pin, nach R. Simon's Tode herausgegeben, Paris, 1730, Tom. I, p. 438 ff.

[7]) Es sind dieß zwei kleine Schriften, die eine in Form eines Gespräches zwischen Gennadius und dem Türken Mehmed gekleidet, die andere eine

den Ausgang des Sohnes vom Geiste lehren [1]), müßte man allerdings an der Personsverschiedenheit des Vertheidigers und des Gegners der florentinischen Synode festhalten, weil es unglaublich

kurze und gedrängte Darstellung der christlichen Lehre in 20 Paragraphen. Beide Schriften sind in der Bibl. PP. Colon. (Tom. XIV, p. 376 ff.) zusammengefaßt unter dem Titel: Sapientissimi et doctissimi viri Gennadii Scholarii Patriarchae Constantinopoleos Novae Romae, Sermocinatio habita de recta et inculpata Christianorum fidei; translata est autem haec confessio in turco-arabicam linguam ab Achmete Berrhoeae Praetore, qui Mahumetis Zelebi Commentariensis pater fuit. Dieses ursprünglich griechisch abgefaßte Werk wurde also, wie die hier citirte Aufschrift der lateinischen Übersetzung besagt, in's Türkische übersetzt zum Gebrauche des Sultans, über dessen Unterredung mit dem Patriarchen ein der Schrift vorausgeschickter Vorbericht Näheres mittheilt. Der in der Biblioth. Colon. mitgetheilte lateinische Text ist der zu Basel 1556 erschienenen Haereseologia des Heroldus entnommen, und bietet die Übersetzung dar, welche von einem vornehmen Griechen in Belgrad, Johannes Polo angefertiget, und dem Bischof Dalberg in Worms gesendet worden war. Die nämliche Übersetzung findet sich in der Biblioth. Lugdun. Tom. XXVI, p. 556 ff. und in anderen Bibliothecis Patrum. Der ihr zu Grunde liegende griechische Text ist jedoch verschieden von anderen Textrecensionen, deren erste durch den Juristen Joh. Alex. Brassicanus zu Wien 1530 veröffentlicht wurde. Einen anderen Text ließ Martin Crusius (sammt lateinischer und türkischer Übersetzung) in seiner Turcograecia abdrucken (Basel, 1584); er theilt indeß nur das Glaubensbekenntniß ohne den Dialog mit, gleichwie auch David Chyträus in den Beilagen zu seiner Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia etc. Frankfurt, 1583, S. 173 ff. Christian Daum (Hieronymi theologi graeci dialogus de Trinitate etc. Cygneae, 1677) gibt das Glaubensbekenntniß nach dem Texte des Chyträus, den Dialog nach der Ausgabe des Brassicanus, nimmt aber auf die Abweichungen des mitgetheilten Textes von anderen Drucken Rücksicht. Kimmel (vgl. S. 67, Anm. 1) gibt den Text des Glaubensbekenntnisses nach Chyträus, den Dialog nach der lateinischen Übersetzung der Biblioth. Lugdun. Eine völlig neue kritische Textausgabe theilt Gaß mit, in seiner Schrift: Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, Breslau, 1844, unter fortwährender Bezugnahme auf die den unechten Werken des Athanasius eingereihten Quaestiones ad Antiochum (Opp. ed. Paris, 1698, Tom. II, p. 355 ff.), deren Text freilich große Abweichungen von jenem der erwähnten Bibliotheca Patrum enthält, und namentlich das Procedere a solo Patre urgirt, während jener die lateinische Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes enthält.

[1]) Vgl. dagegen den Schluß der vor. Anm.

wäre, daß derselbe Mann seine Überzeugung dreimal gewechselt haben, und gerade zu der Zeit, wo das Bekenntniß der unbedingten Glaubenseinigung mit den Lateinern nicht nur nichts mehr helfen konnte, sondern überdieß dem Sultan gegenüber höchst gefahrvoll war, sich zum lateinischen Dogma wieder sollte bekehrt haben. Demgemäß nahm Leo Allatius [1]), und Maimburg [2]) mit ihm, an, daß Georgius Scholarius, der Freund des Marcus von Ephesus, gar nicht auf der Synode von Florenz gewesen, der zu Florenz gewesene Scholarius aber derselbe sei, der, an seinen unionistischen Gesinnungen unverbrüchlich festhaltend, nach dem Falle Constantinopels zum Patriarchen erwählt worden sei. Das directeste Gegentheil dieser Ansicht ist die Meinung Spanheim's [3]), der nur Einen Georgius Scholarius gelten läßt, welcher sowol während als nach der Synode von Florenz ein entschiedener Gegner der Union gewesen sei, daher die unter seinem Namen gehenden unionsfreundlichen Schriften als unterschoben anzusehen seien. Zu diesen würde nebst den oben erwähnten Friedensreden auch die unter dem Namen des Patriarchen Gennadius gehende Apologie der Florentiner Synode [4]) zu rechnen sein, welche in der That auch von Arcudius und Karyophilus für ein unterschobenes Werk gehalten wurde, welches weder dem Patriarchen Gennadius, einem erklärten Feinde der Union, noch dem unionsfreundlichen Georgius Scholarius zugeschrieben werden könne, der niemals Priester gewesen und den Fall Constantinopels nicht erlebt habe, während der unbekannte Verfasser sich als Priester zu erkennen gibt, und den Fall Constantinopels beweint. Dagegen vertheidiget Allatius [5]) die Rechtgläubigkeit des Gennadius, und bestreitet die Angabe Possevin's u. A.,

---

[1]) Perpet. consens. III, capp. 5. 6.

[2]) Histoire du chisme des Grecs, Paris, 1677, Tom. II, p. 528 ff.

[3]) In der Abhandlung de perpetua dissensione ecclesiae graecae et orientalis a romana, P. I, §§. 9. 10. Siehe Oudin Scriptt. eccl. III, p. 2476 ff.

[4]) Expositio pro sancta et oecumenica synodo Florentina, et defensio quinque capitum, quae in decreto ejus continentur, ad Graecos. Im griechischen Texte mit beigefügter lateinischer Übersetzung des Fabius Benevolentius gedruckt zu Rom, 1577, die lateinische Übersetzung wieder abgedruckt zu Dillingen, 1581, ferner in Bibl. PP. Colon. XIV, p. 380 ff., Bibl. Lugdun. XXVI, p. 560 ff.

[5]) Perpet. consens. III, 6, n. 2.

daß der orthodoxe Georgius Scholarius, der später den Namen Gennadius annahm, vor dem Falle Constantinopels gestorben sei. Wir verfolgen diesen Streit nicht weiter, und bemerken nur, daß die Entscheidung desselben hauptsächlich von der Sicherstellung des richtigen Textes des oben erwähnten Dialogs abhänge; enthält der richtige Text die lateinische Lehre vom heiligen Geiste, so ist auch die Annahme des Allatius sicher gestellt, im entgegengesetzten Falle aber wäre sie als völlig unmöglich nachgewiesen, wofern sie nicht bereits in Rücksicht auf bestimmte Angaben griechischer Historiker [1]) ganz unhaltbar sein sollte.

§. 405.

Zu den Vertheidigern der Florentiner Synode gehört auch Georg von Trapezunt, aus Creta gebürtig; der Trapezuntier heißt er nach dem ursprünglichen Stammorte seiner Familie. Als venetianischer Unterthan war er schon frühzeitig nach Italien gekommen, und stand zur Zeit des Florentiner Concils als Secretarius apostolicus in des Papstes Eugen IV Diensten. In dieser Eigenschaft richtete er ein Schreiben an den Kaiser Johannes Paläologus, um ihn von der Reise zum Baseler Concil abzuhalten und zum Besuche der in Italien zu haltenden ökumenischen Synode zu bewegen [2]). Zwei andere, auf die Unionsangelegenheit bezügliche Schriften wurden von Leo Allatius bekannt gemacht. Die eine derselben, ein an die Landsleute des Verfassers gerichteter Brief [3]), kann nicht vor a. 1451 abgefaßt worden sein, da des Patriarchen Gregorius als eines in Rom weilenden Exulanten gedacht wird; Gregorius aber verließ Constantinopel im Jahre 1451. Übrigens handelt Georg's Brief hauptsächlich von der Würde des römischen Primats; ein verhältnißmäßig geringer Theil des Briefes ist der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes gewidmet [4]). Ausschließlich mit dieser Lehre

---

[1]) Vgl. Lequien diss. Damascen. I, c. 59.

[2]) Dieses Schreiben ist abgedruckt im Anhange zu der in Ingolstadt, 1604, erschienenen Ausgabe des Theophylaktus Simakatta und Georgius Phranza, S. 317 ff.

[3]) Georgii Trapezuntii ad Cretenses epistola de processione Spiritus Sancti et de una sancta catholica ecclesia, in Gr. Orth. I, p. 537—582.

[4]) O. c., c. 2—5.

befaßt sich eine andere von Allatius mitgetheilte Schrift Georg's, eine an Johannes Kuboklesius gerichtete Abhandlung von nicht unbeträchtlichem Umfange[1]). Der Verfasser geht in derselben von dem nothwendig zu denkenden Ordnungsverhältnisse der drei göttlichen Personen zu einander aus, welches es mit sich bringe, daß jede der drei zu den beiden anderen in einer natürlichen Beziehung steht. Man sage nicht, daß die Consubstanzialität von Sohn und Geist als solche schon ein Verhältniß Beider zu einander ausdrücke; die Consubstanzialität für sich allein involvirt gar keine Beziehung oder eine völlige Fusion beider ohne hypostatische Geschiedenheit. Das Ordnungsverhältniß der drei göttlichen Personen, vermöge dessen der Sohn der Zweite, der Geist der Dritte ist, ist ein reales, unverrückbares Verhältniß; demgemäß muß der Geist, der Dritte, nothwendig durch den Sohn, den Zweiten, aus dem Vater sein. Dieses Sein aus dem Vater durch den Sohn wird von den heiligen Vätern oft durch die Ausdrücke effundi, apparere, profluere bezeichnet; die Griechen, welche dieses Hervorgehen des Geistes als Ausströmung der Gnadengaben bezeichnen, gerathen auf den trostlosen Irrthum der Palamiten, und setzen außer dem dreieinigen Gotte eine Vielheit von Gottheiten. Das apparere, profluere soll unpersönliche Gnadengaben bezeichnen; aber wozu flöße der Geist aus, wenn nicht, um zu subsistiren? *Πεφηνώς* — lehrt der heilige Cyrillus — *εἰς τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό*. Wie der Sohn, emanirt der Geist nicht aus einer anypostatischen, sondern enypostatischen Substanz; diese Essenz aber ist, da der Geist der Dritte ist, untheilbar in zwei Hypostasen da, daher der Geist aus beiden Hypostasen zugleich ausgehen muß, woraus sich weiter auch ergibt und erklärt, daß und wie er mit Vater und Sohn gleicher Natur sei. Viele wollen die Formel per Filium der anderen ex Filio entgegensetzen. Aber ist die Frucht, die durch den Ast aus dem Stamme ist, nicht auch zugleich ex ramo? Ist das Licht, welches durch den Strahl aus der Sonne ist, nicht zugleich auch aus dem Strahle? Wie sollte der Geist nicht ex Filio sein, da doch der Sohn dem Vater consubstanzial und vollkommen ähnlich ist, und Vater und Sohn nur in Bezug auf das Vatersein und Sohnsein von einander unterschieden sind? Daß einzig der Vater *προβολεύς* sein könne,

---

[1]) Gr. Orth. I, p. 469 — 536.

wird auf das falsche Dilemma gestützt, daß dasjenige, was nicht allen drei Personen zukommt, Proprium einer einzigen Person sein müsse. Man sage nicht, die dritte Person erscheine unvollkommen, wenn sie das nicht hat, was den zwei anderen zukommt; die göttliche Vollkommenheit besteht in demjenigen, was in der göttlichen Natur als solcher, abgesehen von den hypostatischen Unterschieden und Eigenthümlichkeiten liegt; das *προβάλλειν* aber ist eben nicht etwas den drei Personen Gemeinsames, sondern vielmehr etwas zwei Personen von der dritten Unterscheidendes. Diese und ähnliche Ausführungen werden größtentheils an die Aussprüche der griechischen Väter angeknüpft, und vornehmlich im Gegensatze zu den Einwendungen des Nilus Cabasilas entwickelt, welcher den Schismatikern des 15ten Jahrhunderts als eine vornehmste theologische Auctorität galt, daher sie auch sich vorgenommen hatten, den Lateinern auf dem Concil von Florenz hauptsächlich mit den aus Nilus' Schriften gezogenen Einwendungen und Beweisgründen zu begegnen. Nebstdem macht sich Gregor von Trapezunt in dieser seiner Schutzschrift stellenweise als Peripatetiker kenntlich, und bekämpft einmal ausdrücklich die Meinung der Platoniker, daß es eine anypostatische Existenz der Essenz gebe. Die Leidenschaftlichkeit und Rücksichtslosigkeit, mit welcher er in anderen seiner Schriften die Platoniker angriff, ja als gefährlichste Feinde des christlichen Glaubens denuncirte, zog ihm den Verlust der Gnade des Papstes Nicolaus und eine Entgegnung von Seite des, durch seine Angriffe zumeist gekränkten Cardinals Bessarion zu, worüber wir an einem anderen Orte [1]) in Kürze berichtet haben.

§. 406.

Während Georg der Trapezuntier von Italien aus die Sache des Florentiner Concils bei seinen Landsleuten führte [2]), sahen sich

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 493 — 496.

[2]) Ein anderer, nach Italien übergesiedelter Grieche, Aristoteliker und Vertheidiger des Florentiner Concils war Johannes Argyropulos († 1486). In der Graecia orthodoxa I, p. 400 — 419 ist seine Schrift abgedruckt: Ad magnum Florentiae ducem brevissimum de processione Spiritus Sancti scriptum, in quo habetur explanatio decreti facti in synodo Florentina.

die an der Verbindung mit dem lateinischem Abendlande festhaltenden griechischen Prälaten auf heimischem Boden zur Vertheidigung genöthiget gegen die Umtriebe des Marcus von Ephesus, der bereits zu Florenz seine Unterschrift verweigert hatte, und zum Danke für die Schonung, die ihm der Kaiser durch Vertagung der Rechenschaft über seine widerspenstige Weigerung hatte angedeihen lassen, nach seiner Heimkehr durch Rede und Schrift gegen das Concil von Florenz und die demselben beigetretenen Vertreter der griechischen Kirche agitirte [1]). Einige derselben ließen sich hiedurch einschüchtern und umstimmen, unter ihnen Michael Balsamon und Silvester Syropulos (Sguropulos), der später die berüchtigte Geschichte des Concils von Florenz schrieb [2]); andere hingegen leisteten, freilich vergeblich, mannhaften Widerstand, und traten den Umtrieben des Marcus entgegen. Zu letzteren gehörte der Bischof Joseph von Methone, welcher einem „an die gesammte Christenheit" gerichteten Sendbriefe des Marcus die gebührende Würdigung angedeihen ließ [3]). Er hebt den Bericht des Marcus über die Vorgänge auf der Synode Satz für Satz aus, und begleitet sie mit berichtigenden, den wahren Sachverhalt aufklärenden Anmerkungen; er deckt die unrühmliche Rolle auf, die Marcus auf dem Concil spielte, die sichtlichen Verlegenheiten, in welche er im Kampfe gegen die ihm augenscheinlich überlegenen Vertheidiger der lateinischen Formel gerieth, die Unehrlichkeit, mit welcher er seine zweifellose Niederlage nachträglich zu decken und zu beschönigen suchte, die gehässigen Mißdeutungen, die er den unverschuldeten Verzögerungen der Verhandlungen gab, unter Verschweigung des Umstandes, daß die Ungeneigtheit der anwesenden Griechen, auf die Sache einzugehen, den Fortgang der Berathungen nicht wenig aufhielt u. s. w. Dabei beharrt er hartnäckig auf der dem lateinischen Filioque

---

[1]) Neben ihm sein Bruder, der Nomophylax Johannes Eugenicus, über dessen handschriftlich vorhandenen Antirrheticus adversus synodum Florentinam Fabricius Nachricht gibt. Vgl. auch Allat. Purgator., c. 30.

[2]) Siehe Oben S. 67, Anm. 4.

[3]) Josephi Methonensis Episcopi responsio ad libellum domini Marci Eugenici Metropolitae Ephesi, in quo Marcus, quid de sacrosancta synodo Florentina sentiret, exponit. Griech. und latein. bei Labbe XVIII, p. 689 — 754.

geschöpften Benennung „Einschiebsel", trotz aller auf dem Concil gegebenen Erklärungen, welche der Bischof von Methone dem gleißenden Marcus theilweise wieder in's Gedächtniß ruft. Marcus nimmt nicht Anstand, den Beitritt der griechischen Prälaten zur Union als Wirkung von Bestechungskünsten zu erklären; den griechischen Patriarchen, der zu Florenz sterbend zur Union sich bekannte, schildert er als einen durch die Leiden der Krankheit geistig gebrochenen Mann, der sich durch Beendigung der schleppend hingezogenen Verhandlungen des Concils um jeden Preis endlich einmal Ruhe verschaffen wollte. Ebenso entstellt er die Ursachen des Abgehens der griechischen Prälaten von dem ursprünglich festgestellten Vorhaben derselben, daß jeder aus ihnen sein Bekenntniß schriftlich überreiche; sie kamen nämlich durch die siegreichen Darlegungen der Lateiner aus den griechischen Vätern zur Überzeugung, daß es hier weiter Nichts mehr zu sagen und einzuwenden gebe; übrigens wären, etwa vier oder fünf ausgenommen, die wenigsten aus ihnen fähig gewesen, ein theologisch correctes und doch auch mit Gründen motivirtes Gutachten schriftlich abzufassen. Diese letzte Rüge wirft ein charakteristisches Licht auf die Bildungszustände der byzantinischen Geistlichkeit, und ist um so glaubwürdiger, als auch aus anderweitigen Berichten und Eingeständnissen [1]) hervorgeht, daß die Griechen durch die theologische Bildung und Erudition der auf dem Concil ihnen entgegentretenden Lateiner nicht wenig überrascht worden seien [2]).

Welche Vorurtheile übrigens gegen die Florentiner Synode in Griechenland verbreitet waren, und durch die der Vereinbarung des Kirchenfriedens abtrünnig Gewordenen unterhalten und genährt wurden, lernt man aus jenem Gespräche kennen, welches von Allatius [3]) gleichfalls dem Joseph von Methone zugeschrieben wird, obwol in der Titelüberschrift ein anderer Verfasser genannt wird [4]),

---

[1]) Vgl. Oben §. 398.

[2]) *Πλειόνας σοφοὺς ἔχει ἡ Ἰταλία* heißt es in dem nächstfolgend citirten Dialog — *ἢ ὅλη ἡ ἀνατολὴ ἰδιώτας.*

[3]) Perpet. consens. III, 3, n. 3.

[4]) Joannis Archipresbyteri Plusiadeni inter Pium quemdam, Publicanum, Rhacendytam (Bulgarum) et unum ex duodecim sacerdotibus, qui unionem amplexi fuerant, praesentibus et aliis tribus, Auditore videlicet, Teste et Dicaeocrita Disceptatio de differentiis inter Graecos et Latinos, et de sacrosancta synodo Florentina. Siehe Graec. Orth. I, p. 583—654.

über welchen übrigens nichts Näheres bekannt ist. Das der Union abholde Volk sah in der Union lediglich einen Act päpstlicher Politik und Herrschsucht; Eugen IV habe die Griechen nach Ferrara gelockt, um sich gegen das Baseler Concil behaupten zu können u. s. w. Die Entgegnung und Widerlegung ist mit großer Wärme abgefaßt, der Dialog selber gewinnt durch die große Zahl der Colloquenten, welche verschiedene Meinungsschattirungen repräsentiren, eine sehr lebendige Haltung, und bietet dem Leser ein anschauliches Bild der bewegten Stimmungen jener Kreise, in welchen man für und wider die Union-Partei nahm.

§. 407.

Ein anderes Rundschreiben des Marcus Eugenicus „an die Christen aller Länder und Inseln" wurde von Gregorius Protosyncellus, dessen bereits oben (§. 405) gedacht worden, beantwortet [1]. Die Vorwürfe des Marcus, welchen Gregor begegnet, sind gegen alle Puncte der kirchlichen Vereinbarung gerichtet; besonders aber hält sich Gregor bei der Vertheidigung der Formel Filioque auf, welcher er nebstdem noch eine andere, bei Allatius abgedruckte Schrift [2] gewidmet hat [3]. Gregor macht in dieser letzteren Schrift unter Anderem darauf aufmerksam, daß die Väter, obwol sie so vielfach die Generation des Sohnes ex solo Patre erwähnen, dem heiligen Geiste niemals einen Ausgang ex solo Patre vindiciren; daß eine solche Auffassung gar nicht im Denken der Väter lag, geht aus der Entscheidung der siebenten allgemeinen Synode hervor,

[1]) Gregorii Hieromonachi, magni Protosyncelli, et a confessionibus *(πνευματικοῦ)*, qui postmodum creatus est Patriarcha, et Romae coruscavit miraculis, responsio ex variis sanctorum virorum sententiis ad epistolam Marci Ephesii. Griechisch und Lateinisch (in der Übersetzung des Karyophilus) bei Labbe XVIII, p. 754—840.

[2]) De additione facta in symbolo per Latinos, et aliis ad imperatorem Trapezuntium. Gr. Orth. I, p. 419—468.

[3]) Aus den genannten zwei Schriften Gregor's erfahren wir, daß er noch zwei andere abgefaßt hat. Diese sind: *Ἀπολογία εἰς τὴν τοῦ Ἐφεσίου ὁμολογίαν* — sodann eine Apologie des vierten Hauptstückes der florentinischen Lehrentscheidungen *(ὑπεραπολογούμενοι τοῦ ἐν τῷ ὅρῳ τετάρτου κεφαλαίου)*, Vgl. Allat. Perpet. consens., III, 4, n. 4.

welche lehrt, daß der Geist durch den Sohn aus dem Vater hervorgehe. Durch diese, auch von den Lateinern anerkannte Formel ist der falschen Lehre der Eunomianer gewehrt, welche den Sohn mit Ausschluß des Vaters zur causa principalis des heiligen Geistes machen wollen. Einzig, wenn Letzteres mit dem lateinischen Filioque gemeint wäre, könnte von einem Dissense zwischen der lateinischen Lehrformel und den Lehrauctoritäten der griechischen Kirche die Rede sein. Das von Marcus unaufhörlich urgirte Verbot der dritten allgemeinen Synode, am nicänischen Symbol irgend welche Änderung oder Modification vornehmen zu wollen [1], kann selbstverständlich nur so viel bedeuten, daß die Bestimmungen des nicänischen Symbols die unverrückbaren Grundlagen jeder weiteren Entscheidung sein müssen.

§. 408.

Die von Marcus gegen das Florentiner Concil erhobenen Anklagen werden von Allatius [2]) auf folgende fünf Puncte reducirt: 1. Das Concil habe sich vermessen, Lehre und Ritus der griechischen Kirche zu ändern. — 2. Das Concil habe die anwesenden Griechen durch Geschenke und Bestechungen auf seine Seite gebracht. — 3. Die vom Concil vorgebrachten Väterstellen seien durchgehends gefälscht gewesen. — 4. Die den Beschlüssen des Concils beigetretenen Griechen haben nach ihrer Heimkehr ihren Beitritt abgeschworen. — 5. Einige der anwesenden Griechen seien niemals beigetreten. Aus dieser letzteren Angabe wollen auch einige andere Unionsfeinde, ein Gemisthus Pletho, Amyrutius u. A. folgern, daß die Florentiner Synode kein ökumenisches Concil sei. Wenn es sich aber um den Nachweis handelt, wer nicht unterschrieben habe, so weiß man nur die Namen Solcher zu nennen, welche vor Abschluß der Synode starben, wie der Patriarch Joseph und der Metropolit Dionysius von Sardes; bei Nennung Anderer, die auch nicht beigestimmt haben sollen, widersprechen sich die Angaben der

---

[1]) Eine ausführliche Erörterung über diesen Punct gibt Piacewich in seinem unten (§. 468) citirten Werke. Der hieher bezügliche Abschnitt desselben findet sich abgedruckt in Zaccaria's Thesaur. theol. III, p. 363—412.

[2]) Perpet. consens. III, 1. 2.

Unionsfeinde, und es bleibt letztlich Niemand als Marcus übrig, der hierin nur das Beispiel vorangegangener Häresiarchen, eines Arius, Macedonius, Nestorius u. s. w. nachahmte. Die Behauptung, die heimkehrenden Griechen hätten die Union wieder abgeschworen, ist eine Fabel; gesetzt aber, es hätten sich einige so schwach und wankelmüthig finden lassen, den terroristischen Einschüchterungen der unionsfeindlichen Partei nachzugeben, so litte hiedurch das Concil von Florenz in seinem Ansehen so wenig, als das erste nicänische Concil durch den nachfolgenden Abfall einiger der Väter des Concils in seinem kirchlichen Ansehen irgend welche Einbuße erlitt. Die kirchlichen Auszeichnungen, welche einigen griechischen Theilnehmern am Florentiner Concil nach Beendigung desselben zu Theil wurden, wird kein Vernünftiger für eine Bestechung zur Erwirkung der vorher bereits ausgesprochenen Annahme der Formel Filioque nehmen. Wahr ist, daß der Papst Eugenius die Kosten der Reise und des Unterhaltes der am Concil anwesenden griechischen Bischöfe bestritt; daß er, wie Johannes Plusiadenus erzählt, sein ganzes Einkommen hierauf verwendete, und zuletzt selbst seine Mitra verpfändete, um die nöthigen Summen herbeizuschaffen. Wie tief entehrten sich Jene, welche, nachdem sie die Unterstützungsgelder angenommen hatten, nach ihrer Heimkehr schwach genug waren, in die Klagen wider den Papst einzustimmen! Die Griechen sollen durch eine Art moralischen Zwanges zur Unterschreibung der Concilsbeschlüsse genöthiget worden sein! Hat der Papst sie zum Besuche der Synode genöthiget? Sind sie nicht eben zum Zwecke der Ausgleichung und Verständigung mit den Lateinern gekommen? So weit verirrt sich der Haß der Schismatiker, daß sie die von den Lateinern für den Fall des Zustandekommens der Kirchenvereinigung versprochene Hilfe gegen die Türken für ein simonistisches Anerbieten erklären! — Die Behauptung, daß mehrere Griechen die Beschlüsse des Concils nicht unterschrieben, Andere aber nach ihrer Heimkehr die lateinischen Irrthümer wieder abgeschworen hätten, ist unwahr, und reducirt sich nach unbestreitbaren geschichtlichen Angaben auf die Thatsache, daß Marcus Eugenicus seine Unterschrift verweigerte. Diese Weigerung thut dem Ansehen der Florentiner Synode ebenso wenig Eintrag, als daß Arius, Macedonius, Nestorius und andere Häresiarchen die Beschlüsse der allgemeinen Synode nicht unterschrieben, auf welcher ihre Irrlehren verurtheilt wurden. Die Vorwürfe über

angebliche Verfälschung der Aussprüche griechischer Väter zu Gunsten der lateinischen Lehrformel entkräftet und retorquirt Allatius unter Hinweis auf manche Thatsachen, welche bereits von den voraus-gehenden Polemikern hervorgehoben worden waren. Eine Fälschung war unmöglich; zum mindesten ließen sich doch gewiß nicht die Concilienacten fälschen, in welchen nicht wenige der betreffenden Zeugnisse sich finden.

Neben diesen, gegen die Chorführer der Schismatiker im Allgemeinen gerichteten Erklärungen verfaßte Allatius eine besondere Schutzschrift für das Florentiner Concil gegen seinen Zeitgenossen Robert Creyghton, welcher die von Sylvester Syropulos, einem der Schismatiker des 15ten Jahrhunderts abgefaßte Geschichte des Florentiner Concils hervorzog, übersetzte, und mit einer polemischen Einleitung versehen veröffentlichte [1]). Eben diese Einleitung war es, deren Bekämpfung sich Allatius in seiner Gegenschrift [2]) vornehmlich zur Aufgabe gemacht hatte. Allatius weist seinem Gegner die Mängel und Gebrechen einer stellenweise geradezu fälschenden Übersetzung, und eine gute Zahl von Verstößen gegen die Geschichte, Sprach- und Alterthumskunde nach. Allatius bezeichnet diese seine Entgegnung als ersten Theil einer größeren Arbeit, zu deren Vollendung er jedoch nicht gelangte.

§. 409.

Als neuester Apologet der Florentiner Synode ist aus unserem Jahrhunderte der Gründer der christlich-orientalischen Gesellschaft in Paris, J. G. Pitzipios-Bey, zu nennen, welcher in einer der Unionssache gewidmeten Schrift [3]) dem Concil von Florenz einen ausführlichen Abschnitt widmet, um zu zeigen, daß die Vereinigung beider Kirchen auf dem Concil in völlig ordnungsmäßiger Weise

---

[1]) Sylvestri Syropuli Vera Historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima enarratio. Transtulit in sermonem latinum, notasque ad calcem libri adjecit Rob. Creyghton S. Theol. Doctor et S. Burianae Decanus. Haag, 1660.

[2]) In Rob. Creyghtoni Apparatum, Versionem et Notas ad Historiam Concilii Florentini, scriptam a Sylvestro Syropulo de unione inter Graecos et Latinos Exercitationum Pars prima. Rom, 1665.

[3]) Die orientalische Kirche. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. H. Schiel. Wien, 1857.

zu Stande gekommen, die zu Stande gekommene Vereinigung durch kein späteres Concil außer Kraft gesetzt worden sei, und demnach bis auf den heutigen Tag in voller Rechtsgiltigkeit fortbestehe. Auch meint Pitzipios, daß die Umtriebe des Marcus von Ephesus durch sich allein schwerlich ausgereicht haben würden, die feierlich geschlossene Convention von Florenz wieder rückgängig zu machen. Es war ein Druck anderer Art, welcher die griechische Kirche in Fesseln schlug, und die Kundgebungen für die Einheit mit der lateinischen Kirche gewaltsam niederhielt, nämlich die Türkenherrschaft, welche eine Verbindung der Griechen mit den Lateinern schlechterdings nicht duldete, und begreiflicher Weise nicht dulden mochte. Es geschah unter dem Einflusse türkischer Pression, daß zunächst die drei, außerhalb des byzantinischen Reichsgebietes residirenden Patriarchen der orientalischen Kirche sich von der Union mit Florenz lossagten (a. 1443), die Unionsacte für ein gottloses Werk erklärten, und nebstbei gegen den Patriarchen Metrophanes von Constantinopel, den thätigen Förderer der Unionssache, als einen Eindringling und lateinisch gesinnten Parteigänger die Absetzung decretirten. Ja sie drohten selber dem Kaiser Johannes Paläologus mit der Excommunication, wofern er es wagen würde, den Patriarchen Metrophanes fürder noch in Schutz zu nehmen. Über die von Metrophanes ordinirten Priester sprachen sie die Absetzung, und für den Fall einer diesem Verbote zum Trotze fortgesetzten Amtsverrichtung den Bannfluch aus, und ermächtigten den Erzbischof von Cäsarea, ihren Beschluß in ganz Asien und in den ihrer Jurisdiction unterstehenden Diöcesen (die sämmtlich unter türkischer Herrschaft standen) zu vollziehen. Auch Marcus von Ephesus stand im gegründeten Verdachte, den Ränken der Türken als Werkzeug gedient zu haben; sei es, daß er von ihnen erkauft wurde, oder daß er sich aus Haß gegen die Union für ihre Pläne hergab. Sein jämmerliches Ende, dessen Umstände Joseph von Methone erzählt[1]), war

[1]) In der oben (§. 406) angeführten Responsio ad libellum Marci. Joseph von Methone stellt den heiligmäßigen Tod des von Marcus gehässig verfolgten Metrophanes mit dem eckelhaften Tode des Marcus zusammen: *Σὺ δὲ, ὁ ἀναιδῶς συκοφαντῶν αὐτὸν καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁμοῦ σὺν τῷ κόπρῳ τοῦ ἀφεδρῶνος ἐξέπνευσας. Μαρτυρεῖ δὲ τοῦτο πᾶσα ἡ πόλις. Οὕτως οἶδεν ἡ θεία δίκη ταλαντεύειν ἕκαστον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ*

wol geeignet, den Nimbus heiligen Glaubenseifers, in welchen er sich hüllte, gründlich zu zerstören; aber die Fortsetzung der Agitationen von Seite der unter türkischer Herrschaft stehenden Patriarchen ließ es zu keiner ruhigen und besonnenen Stimmung im griechischen Volke kommen, das sich unter dem drohenden Heranrücken der Endkatastrophe des byzantinischen Reiches in seinem fanatisch erregten Hasse gegen die Lateiner immer mehr erbitterte. Noch ein Jahr vor dem Falle Constantinopels wendete sich deßhalb der Bruder und Nachfolger des Kaisers Johannes Paläologus, der Paläologe Constantinus an Papst Nikolaus V, um diesem Übel zu steuern. Und in der That soll das Erscheinen des vom Papste gesendeten Legaten in Constantinopel von günstigen Folgen begleitet gewesen sein und die hartbedrohte Union noch einmal befestiget worden sein. Nach dem Falle von Constantinopel konnte freilich von einer Aufrechthaltung der Union mit den Lateinern keine Rede mehr sein. Der Patriarch Gennadius und seine nächsten Nachfolger wußten auf das Bestimmteste, daß die Türken einen Verkehr ihrer christlichen Unterthanen mit den Päpsten nie und unter keiner Bedingung dulden würden, und daß der Versuch einer Wiederbelebung der Union die Ausrottung oder gewaltsame Islamisirung des unglücklichen Griechenvolkes zur Folge haben würde. So blieb ihnen Nichts übrig, als über die Unionssache ein tiefes Schweigen zu beobachten, und es der göttlichen Vorsehung anheimzustellen, wann der Zeitpunct einer Wiedererweckung des Unionsbewußtseins, und einer offen erklärten Wiedervereinigung der getrennten Kirchen einzutreten hätte.

Diese Wiedervereinigung ist übrigens — führt Pitzipios an anderen Stellen seines Werkes aus — im Namen heiligster Menschheitsinteressen, und vornehmlich im Interesse der orientalischen Christen dringlichst gefordert; sie ist auch möglich und erreichbar, und ihre Verwirklichung der vom göttlichen Gründer der Kirche ausgesprochenen Idee der christlichen Gemeinschaft gemäß. Die Ursachen der Trennung liegen nicht in einem, von den Schismatikern fälschlich behaupteten Widerspruche der Lateiner gegen die dogmatischen Traditionen der griechischen Kirche, sondern sind in Motiven,

---

κίστιν, ὡς πάλαι τὸν τῆς μανίας ἐπώνυμον Ἄρειον, ὃς κάτω τὰ ἔγκατα ἔπεμψε, σὺ δὲ ἄνω τὴν κόπρον. Vgl. Labbe XVIII, S. 747.

Interessen und Umständen ganz anderer Art gegründet. Was namentlich das Filioque anbelangt, so handelte es sich in den Erörterungen über dasselbe zwischen Griechen und Lateinern nicht um die dogmatische Richtigkeit desselben, sondern ausschließlich darum, ob es erlaubt oder gerathen sei, es als erklärenden Zusatz in's Symbolum aufzunehmen. Daß die Procession des heiligen Geistes sich nicht auf sein Verhältniß zum göttlichen Vater beschränken lasse, müssen die Schismatiker selber zugeben, da sich in den Schriften der griechischen Väter die unzweideutigsten Beweise des Gegentheils finden. Die Frage ist nur, ob die Formel der griechischen Väter: *Διὰ τοῦ υἱοῦ* wirklich dem Sinne nach von der anderen: *Ἐκ τοῦ υἱοῦ*, verschieden sei. Der Bekenner Maximus sagt in seinen Reden an Anomius, daß *ἐκ* und *διὰ* ganz und gar dieselbe Bedeutung haben: *Δι' οὗ ταὐτόν ἐστι τῷ ἐξ οὗ.* Die correcte Gräcität gebot aber den griechischen Vätern, die Formel *ἐκ τοῦ υἱοῦ* zu meiden, weil, wie abermals Maximus in einem Briefe an Marinus bemerkt, das Vorwort *ἐκ* in der Formel *ἐκ τοῦ πατρός* einen Sinn in sich schließt, welcher sich, unbeschadet des Hervorgehens des Geistes aus dem Sohne, auf das Verhältniß des Geistes zum Sohne nicht übertragen läßt. Denn durch das *ἐκ τοῦ πατρός* wird angezeigt, daß der Vater *αἰτία προκαταρκτική* des Geistes sei, was der Sohn nicht ist und nicht sein kann. Damit ist hinlänglich erklärt, warum die Formel *ἐκ τοῦ υἱοῦ* bei den griechischen Vätern nur selten, und fast ausnahmsweise erscheint; sie widerstrebt dem griechischen Sprachgebrauche. Man kann im Griechischen wol allerdings sagen: *Ἐκ τοῦ δένδρου καὶ τοῦ κλάδου ὁ καρπὸς*, oder: *ἐκ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς ἀκτῖνος τὸ φῶς;* die correcte griechische Ausdrucksweise wird aber immer diese bleiben: *Ἐκ τοῦ δένδρου διὰ τοῦ κλάδου ὁ καρπὸς*, oder: *ἐκ τοῦ ἡλίου διὰ τῆς ἀκτῖνος τὸ φῶς*. Durch den in diesem Sinne verstandenen Gebrauch des *διὰ* wurde der lateinischen Formel ex Filio um so weniger derogirt, als sowol in der Schrift, wie auch bei manchen theologischen Autoren *ἐκ* und *διὰ* promiscue für einander gebraucht werden. Die Übersetzung der LXX läßt den ägyptischen Joseph im Gefängnisse sagen, daß das Verständniß der Träume *διὰ θεοῦ* sei; nach Gal. 3, 8 rechtfertiget Gott die Heidenvölker *ἐκ πίστεως* (d. i. durch den Glauben). In Röm. 3, 30 stehen *ἐκ πίστεως* und *διὰ τῆς πίστεως* im nämlichen Sinne unmittelbar nebeneinander. In den Hymnen des heiligen Johann

von Damask wird das Verhältniß Christi zur heiligen Jungfrau abwechselnd als ein Offenbargewordensein aus der Jungfrau, durch die Jungfrau (*ἐκ σοῦ, διὰ σοῦ*) bezeichnet. So wenig als Jemand aus Joh. 1, 3 [1]) wird folgern wollen, daß der Sohn nicht Weltschöpfer sei, eben so wenig wird man aus der Formel *διὰ τοῦ υἱοῦ* folgern können, daß der Sohn nicht Princip des heiligen Geistes sei. Die Richtigkeit des lateinischen Filioque wird auch durch die gottesdienstlichen Hymnen der griechischen Kirche bezeugt; Pitzipios beschränkt sich darauf, aus dem Officium der Pfingstwoche eine Reihe hieher gehöriger Stellen anzuführen [2]).

§. 410.

Der zweite specielle Controverspunct zwischen Griechen und Lateinern betrifft die Azymenfrage, welche durch den Patriarchen Michael Cerularius hervorgezogen und zu einem seiner Vorwände für eine erneuerte Befeindung der lateinischen Kirche benützt wurde. Er begann seine Feindseligkeiten damit, daß er in Gemeinschaft mit dem bulgarischen Erzbischof Leo von Achrida einen Brief an den Erzbischof Johann von Trani erließ [3]), dessen Sprengel durch einen Gewaltstreich Leo's des Isauriers nebst ganz Apulien unter das Patriarchat von Constantinopel gestellt worden war. Leo's Brief läuft darauf hinaus, die Lateiner wegen ihrer kirchlichen Praxis des Judaismus und Ethnicismus zu bezüchtigen. Der Judaismus der lateinischen Kirche wird aus dem Gebrauche ungesäuerter Abendmahlsbrote und aus der Beobachtung der Samstagsfasten bewiesen; Azymen und Sabbate haben für die alttestamentliche Zeit gegolten, in der neutestamentlichen Heilsordnung haben sie keine Stelle. Christus hat sich allerdings an den Brauch des alten Gesetzes gehalten, aber nur bis zu dem Puncte, wo die neue Ordnung beginnen sollte. So auch rücksichtlich des Gebrauches der Azymen. Er hat am ersten

---

[1]) *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*

[2]) Pitzipios, orient. Kirche, S. 80—83.

[3]) Dieses Schreiben war bisher aus einer lückenhaften und gekürzten Übersetzung des Cardinal Humbert bekannt. Hergenröther hat den griechischen Originaltext des Schreibens an's Licht gezogen, welcher sich nunmehr abgedruckt findet bei Will: Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae composita exstant. Marburg, 1861.

Tage der Azymen nach Matth. 26, 17—25 zuerst das Osterlamm in jüdischer Weise gefeiert; dann aber (Matth. 26, 26 ff.) feierte er einen davon ganz verschiedenen neuen Act, indem er gesäuertes Brot (*ἄρτος*) nahm, segnete, und es den Jüngern als seinen Leib darreichte. *Ἄρτος* ist etwas von *ἄζυμος* Grundverschiedenes. *Ἄζυμος* ist eine todte Masse, die auf gleicher Stufe mit dem leblosen Steine oder Thone steht; *ἄρτος* hingegen (von *αἴρω*) bedeutet ein vom Sauerteige emporgetriebenes wärmehältiges Gebilde. Die Azymen sind nach Moses Symbole des Leidens und bitteren Elendes; Salz und Sauerteig aber werden von Christus als Gleichnisse für die höchsten Mysterien der christlichen Wahrheit gebraucht (Matth. 13, 33). Denn das Weib, welches den Sauerteig unter das Mehl mengt, bedeutet die Kirche; die drei Maaß (des Mehles) bedeuten die drei göttlichen Personen, in welchen wir geheimnißvoll leben, weben und sind, an welchen aber das *πήλικον ἄζυμον* (lutulentum azymum) gewiß nicht Antheil hat. Denn David nennt Christum den hohen Priester nach der Ordnung Melchisedek's; Melchisedek aber brachte keine Azymen, sondern Brot (*ἄρτος*) und Wein dar. Ebenso ist in 1 Kor. 11, 23—26 keine Spur einer Erwähnung von Azymen zu finden.

Der Bischof von Trani theilte den Brief dem Cardinal Humbert mit, welcher den Papst Leo IX mit demselben bekannt machte. Leo faßte ein langes Mahnschreiben an Michael Cärularius ab, auf welches wir unten bei den Streitigkeiten über die römische Primatialgewalt noch zurückkommen werden. Er stellt in demselben ein anderes in Aussicht, in welchem er die einzelnen Beschuldigungen gegen das lateinische Kirchenwesen, also auch die Azymenfrage näher besprechen will. Dieses letztere Schreiben ist nicht mehr vorhanden[1]), wol aber ein späteres, welches durch die von Kaiser Constantinus Monomachus eingeleiteten Vermittelungsversuche veranlaßt worden war[2]), und in seinem, die Azymenfrage berührenden Theile den im vorerwähnten Briefe an den Bischof von Trani ausgehobenen Schrifttexten andere entgegenstellt, in welchen der Sauerteig als

[1]) Nach Hefele's Vermuthung sind die erwähnten beiden Schreiben an Cärularius gar nicht abgeschickt worden. Conc. Gesch. IV, S. 734.

[2]) Leonis IX Ep. ad Michaelem Constantinopolitanum Archiepiscopum. Siehe Will S. 89—92.

Symbol böser Inficirung erscheint (1 Kor. 5, 6—8; Gal. 5, 9). Christus kann kein gesäuertes Brot beim letzten Abendmahle gebraucht haben; denn er erfüllte das Gesetz auf das Strengste, und in der Osterzeit war durch volle acht Tage in ganz Israel kein gesäuertes Brot zu finden.

§. 411.

Dieß waren jedoch nur die ersten Anfänge einer weiter sich ausspinnenden Verhandlung der Streitfrage, in welcher zunächst der Mönch Nicetas Pectoratus aus dem Kloster Studion und der Patriarch Petrus von Antiochien für die griechische Kirchenpraxis eintraten, und die gesäuerten Brote als die legitime Materie des Abendmahlsbrotes vertheidigten. Nicetas [1]) führt den schon durch Leo von Achrida angedeuteten Gedanken aus, daß die Azymen der Lateiner nicht Christum als lebendiges Himmelsbrot darstellen. Der Leib Christi ist uns consubstanzial, muß demnach auch gleich unserem Leibe ein belebter Leib sein. Leben und Wärme aber hat das Abendmahlsbrot von seinem Fermente. Die Warnung Christi vor dem Sauerteige der Pharisäer paßt nicht auf die rechtgläubigen Christen, die in lebendiger Gemeinschaft mit Christus stehen. Nach 1 Joh. 5, 8 geben auf Erden Geist, Wasser, Blut Zeugniß, und diese drei sind in uno, nämlich im Leibe Christi. Aus diesem floß nämlich bei der Kreuzigung Wasser und Blut, während der heilige und lebendigmachende Geist in seinem deificirten Fleische verblieb. Dieses deificirte Fleisch wird uns in der Eucharistie geboten, welche das den Wunden Christi entströmende Wasser und Blut enthält, um uns zu reinigen, mit heiliger Wärme zu durchdringen, und den Geist der Heiligung uns mitzutheilen. Wärme, Blut und Wasser hängen auf's Engste zusammen; in den Azymen ist Nichts von diesen, die Azymen stellen kein lebendiges Brot vor. Was sollen also die Azymen eigentlich symbolisiren? Die Azymen enthalten wol auch eine Dreiheit: Wasser, Mehl, Feuer (bei der Bereitung); aber diese Dreiheit entspricht nicht der in 1 Joh. 5, 8 erwähnten. Oder soll das „reine" Opfer der Azymen mit seiner Dreieinheit die

[1]) Nicetae Presbyteri et monachi monasterii Studii libellus contra Latinos editus et ab apocrisiariis apostolicae sedis repertus; c. 2—10.

ungeschaffene Natur der göttlichen Dreieinheit bedeuten? Dann verfallen die Lateiner in die Häresie der Theopaschiten. Wenn die Lateiner die Stelle 1 Kor. 7, 8 zu Gunsten ihres Azymismus anführen, so widerspricht ihnen Gregor der Theologe, der ausdrücklich erklärt, daß aus dieser Stelle kein Gebot, an dem jüdischen Azymenfest theilzunehmen, gefolgert werden könne, da der apostolische Can. LXX das gerade Gegentheil involvire. Übrigens ist auch die Annahme falsch, daß Christus das Osterlamm mit ungesäuertem Brote feierte; er feierte es am Vorabend des 14. Nisan, und wurde am 14ten Nisan gekreuziget; der darauf folgende Sabbat aber (15. Nisan) ist der erste der sieben Azymentage. Auf der sechsten Synode, in welcher Papst Agatho den Vorsitz führte, wurde im Can. XI beschlossen, daß weder Priester noch Laien die bei den Juden gebräuchlichen Azymen genießen dürfen. Ob nun ein Christ die Azymen von den Juden empfange, oder selbst bereite, läuft auf Eines hinaus; so wie es einerlei wäre, ob irgend Einer aus judaistischer Gesinnung sich selbst beschneide oder von Juden beschneiden lasse.

Die von Nicetas angegebene Zeitbestimmung rücksichtlich des Tages, an welchem Christus das letzte Abendmahl feierte, wird von Petrus von Antiochien [1]), dessen Stellung zu dem durch Cärularius erneuerten Streite zu beleuchten, später der Ort sich bieten wird, aus dem Johannesevangelium (Joh. 13, 1) begründet, wo ausdrücklich der Tag ante festum Paschatis, also der 13. Nisan, als Tag des letzten Abendmahles angegeben ist. Die Äußerungen der übrigen Evangelisten lassen sich damit in Übereinstimmung setzen, wenn man sich erinnert, daß es nach mosaischem Gesetze (2 Mos. 12, 1 ff.) eine viertägige Proparasceve gab, die mit dem 10. Nisan begann, und nach jüdischer Weise immerhin schon als eine Art Festzeit angesehen werden konnte. Johannes schrieb später, als die übrigen Evangelisten; ohne Zweifel gedachte er durch nähere und bestimmtere Begränzung der Zeitangabe den aus den übrigen Evangelisten etwa zu schöpfenden Mißverständnissen vorzubeugen. Der lateinische Gebrauch der Azymen scheint dem antiochenischen Patriarchen den apollinaristischen Irrthum zu involviren, daß der Logos einen seelenlosen Leib angenommen habe. Die Berufung der

[1]) Vgl. Petri Patriarchae Antiocheni epistola ad Dominicum Gradensem, c. 16—25.

Lateiner auf eine römisch-apostolische Tradition weist er mit der Bemerkung zurück, daß die Apostel manche von ihnen zuerst angenommene jüdische Observanz später, wo die Erstarkung der christlichen Überzeugung eine solche Schonung der aus dem Judenthum Bekehrten überflüssig erscheinen ließ, ausdrücklich zurückgenommen haben.

§. 412.

Die Angriffe des Cärularius und Nicetas wurden lateinischer Seits vom Cardinal Humbert beantwortet, einem jener drei Legaten, welche Papst Leo IX behufs der auf Kaiser Constantin's Wunsch einzuleitenden Verständigung nach Constantinopel gesendet hatte (a. 1054). Bekanntlich kam das Friedenswerk nicht zu Stande. Die Legaten verließen Constantinopel, nachdem sie die Bannbulle gegen den jeder Verständigung hartnäckig widerstrebenden Cärularius auf den Altar der Sophienkirche niedergelegt hatten. Humbert hatte zwei Widerlegungsschriften mitgebracht: eine größere, die, in Gesprächsform abgefaßt, gegen den Brief Leo's von Achrida gerichtet war, und eine kleinere gegen Nicetas gekehrte. In der ersteren Schrift [1]) beginnt Humbert mit Zurückweisung des den Lateinern zur Last gelegten Judaismus. Man kann den Lateinern nicht nachsagen, daß sie die jüdischen Bräuche der Azymenwoche nachahmen. Oder sollte die Feier der Osterwoche, die mit der jüdischen Azymenwoche zusammenfällt, ein judaistischer Brauch sein, so wären die Griechen ebensosehr als die Lateiner anzuklagen. Jedermann aber weiß, daß das christliche Osterfest eine andere Bedeutung hat, als das jüdische; die Juden feiern das Andenken an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, wir Christen feiern unsere geistige Befreiung durch Christus. Die Behauptung, daß *ἄρτος* gesäuertes Brot bedeuten müsse, läßt sich aus der Schrift nicht erhärten. Die Schrift gebraucht das Wort lechem (*ἄρτος*) auch vom Manna und von den Schaubroten, die doch gewiß Azymen waren. Vergl. auch 3 Mos. 2, 11 und Ezech. 4, 9. Das Brot, welches Christus den Jüngern reichte, zu welchen er sich auf dem Wege nach Emaus gesellte, war gewiß ungesäuertes Brot; und doch nennt es die

[1]) Humberti Cardinalis Dialogus, c. 4—48.

Schrift ἄρτος (Luk. 24, 35). Daß Jesus zuerst nach jüdischem Ritus das Osterlamm mit ungesäuertem Brote gefeiert, sodann aber gesäuertes Brot zur Einsetzung des Abendmahles genommen habe, streitet gegen die Treue, welche Christus gegen das Gesetz beobachtete; zudem ist bekannt, daß in den sieben Azymentagen in ganz Israel kein gesäuertes Brot zu finden war. Hätte er gesäuertes Brot genommen, so würden die Juden nicht nöthig gehabt haben, ihn durch Pilatus richten zu lassen; sie hätten ihn nach eigenem Gesetze hinrichten lassen können. Es ist vergeblich, auf Joh. 18, 28 gestützt zu sagen, Christus habe das Paschamahl anticipirt, und deßhalb gesäuertes Brot zur Verfügung gehabt. Die Anticipation wäre ja gleichfalls eine Gesetzesübertretung gewesen, und zudem erklärt sich Joh. 18, 28 hinlänglich aus Joh. 19, 14, wo gesagt wird, daß der Tag der Verurtheilung und Kreuzigung Christi der Vorbereitungstag auf den großen Sabbat war, daher das in Joh. 18, 28 Gesagte nicht als Vorbereitung auf das eigentliche Paschamahl, sondern auf den festlichsten Tag der Osterwoche zu verstehen ist. Daß Moses die Azymen irgendwo als Symbole des Elendes und der Trübsal bezeichnet habe, ist unrichtig; er nennt sie panes afflictionis (5 Mos. 16, 3), weil sie den Israeliten in's Gedächtniß rufen sollten, daß sie, eilig aus Ägypten ziehend, das mit Wasser befeuchtete Mehl, ohne es zu säuern, mit sich getragen haben. Die Verachtung, welche die Griechen gegen die Azymen äußern, stimmt nicht mit der Redeweise des Apostels: Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis (1 Kor. 5, 8). Der Sauerteig wird nur an einer einzigen Stelle der Schrift als Bild einer guten und heiligen Sache gebraucht; nicht selten aber, um die Infection mit bösem Verderben auszudrücken. Die Annahme einer Art von Beseelung des Brotes durch das Ferment klingt fast manichäisch; ebenso streift die Annahme, daß Christus die Azymen verworfen und gleichsam mit seinem Fluche belegt habe, an eine manichäische Verachtung des A. T., dessen Mysterien doch jene des N. B. vorbildeten.

Die kleinere, gegen Nicetas gerichtete Schrift Humbert's [1]) rügt in dem, die Azymenfrage betreffenden Theile die unbegründete und willkürliche Deutung, welche Nicetas mehreren Stellen der Schrift gibt; so, wenn Nicetas die auf die Taufe bezügliche Stelle 1 Joh.

---

[1]) Responsio sive contradictio adversus Nicetae Pectorati libellum, c. 2—15.

5, 7 auf das Abendmahl bezieht, wenn er die Stelle 1 Joh. 1, 6 anwendet, um die Verwerflichkeit der Azymen mit stärksten Ausdrücken hervorzuheben u. s. w. Daß in dem am Kreuze getödteten Leibe Christi der spiritus sanctus et vivificus zurückgeblieben sei, heißt den Tod Christi, folglich auch die nachfolgende Auferstehung und das christliche Heil überhaupt verläugnen. Die Berufung auf den apostolischen Can. LXX ist wegen der Unechtheit desselben unzuläßig; übrigens lassen sich die Worte desselben nicht zu einem Zeugniß gegen den lateinischen Gebrauch der Azymen verwenden. Das Gleiche ist bezüglich des von Nicetas citirten Can. XI der sechsten allgemeinen Synode zu sagen, indem durch denselben nicht der christliche, sondern der judaisirende Gebrauch der Azymen untersagt wird [1]).

§. 413.

Der Streit gegen die lateinischen Azymen wurde nach Nicetas in besonderen Schriften weiter fortgesetzt von Phurnus [2]), von dem Patriarchen Germanus von Constantinopel c. a. 1230 [3]), Georg, Metropolit von Corfu, c. a. 1250 [4]), welcher zu beweisen suchte, daß die römische Kirche bis auf Gregor d. Gr. gesäuerte Brote zum Abendmahle verwendet habe, und die biblische Streitfrage durch

[1]) Die Erwähnung der sechsten allgemeinen Synode gibt dem Cardinal Humbert Anlaß zu erwähnen, daß einer der päpstlichen Legaten während derselben öffentlich in der Sophienkirche in Anwesenheit des Kaisers und des Patriarchen das Opfer nach lateinischem Ritus darbrachte. Aus dieser, den vitis Pontificum des Anastasius entlehnten Nachricht folgt jedoch, wie Mabillon (diss. de azym. et ferm., c. 6) bemerkt, noch keineswegs, daß der Legat (Johannes, Bischof von Portus) das Opfer in ungesäuertem Brote darbrachte, da eben erst zu beweisen wäre, daß der Gebrauch von Azymen schon damals zum lateinischen Ritus gehörte. Eine andere Angabe Humbert's, gemäß welcher die Legaten des Papstes ausdrücklich dem Kaiser auf sein Befragen den Bescheid ertheilt hätten, in der römischen Kirche werde reines d. i. ungesäuertes Brot dargebracht, findet sich in den gebräuchlichen Editionen der Acten der 6ten Synode nicht, und ebenso enthalten die Gesta Pontificum jenes Statut nicht, auf welches die Legaten zufolge der ihnen unterlegten Antwort an den Kaiser verwiesen hätten.

[2]) Vgl. Allat. perpet. consens., S. 627.

[3]) O. c., S. 712.

[4]) O. c., S. 663.

eine in der kaiserlichen Schatzkammer vorhandene Partikel des von Christus ausgetheilten Brotes für zweifellos entschieden hielt. Den Genannten reihen sich aus dem 14ten Jahrhunderte an: der Metropolit Johannes von Claudia[1]) und der Basilianer-Mönch Matthäus Blastares, der uns später auch als hervorragender Kanonist der schismatischen Kirche begegnen wird[2]).

Als Vertheidiger des Azymengebrauches sind aus der lateinischen Kirche bis auf die Zeiten des zweiten Lyoner Concils Anselm von Canterbury, Anselm von Havelberg, die dem Dominicaner-Convente zu Constantinopel angehörigen Verfasser eines Tractatus adversus Graecos (c. a. 1252) und Thomas Aquinas zu nennen.

Anselm von Canterbury[3]) erklärt, daß Säuerung oder Nichtsäuerung über das Wesen des Sacramentes nicht entscheide, indem sich gesäuertes und ungesäuertes Brot nicht dem Wesen nach, sondern nur in der Qualität unterscheiden. Daß das alttestamentliche Gesetz den Gebrauch von Azymen für die Paschafeier vorschrieb, hatte einen figürlichen Grund; die Azymen sollten die unbefleckte Reinheit Christi vorbilden, und zugleich uns Christen mahnen, daß wir, den Leib und das Blut des Herrn genießend, von dem Sauerteige der Sünde und Bosheit rein sein müssen. Das christliche Sacrament ist die an die Stelle der vorbildenden Azymen getretene Erfüllung; damit entfällt der Vorwurf des Judaismus von selbst. Im Gegentheile ist der Gebrauch der Azymen der Ausdruck einer christlichen Idee; während der griechische Gebrauch eher anstößig als billigenswerth sein dürfte, sofern das Ferment die verderbende Macht des Bösen sinnbildet. Oder sollte dieß Judaismus sein, daß die Lateiner sich derselben Materie bedienen, wie die Juden, so müßte es auch als Judaismus genommen werden, daß die christliche Taufe mit Wasser vollzogen wird, weil nach 1 Kor. 10, 2 auch die Juden durch Moses in der Wolke und im Meere getauft worden sind. Die Stelle bei Amos: Sacrificate de fermento laudem, beweist für die Griechen

---

[1]) Vgl. Allat. perp. cons. II, 18, n. 18, p. 871. Nach Allatius hat Johann von Claudia größtentheils den Nicolaus von Otranto ausgeschrieben.

[2]) Über andere hieher gehörige Controversisten vgl. §. 419.

[3]) De tribus Waleranni quaestionibus ac praesertim de azymo et fermentato, ad Walerannum episcopum. Opp. (ed. Gerberon, Paris, 1720) S. 135 — 137.

gar nichts, weil sie im Contexte gelesen nur so viel sagt, daß die Juden, im Übrigen gottlos handelnd, durch ein solches Opfer Gottes Huld nicht erlangen.

Anselm von Havelberg [1]) will seinem griechischen Gegner Nicetas von Nikomedien zugeben, daß die Päpste Melchiades und Siricius die christliche Opferfeier mit gesäuertem Brote angeordnet haben; er meint jedoch, daß die Auctorität zweier Päpste gegen den allgemeinen, und von der großen Mehrheit der Päpste gebilligten Gebrauch der lateinischen Kirche nicht in die Wagschale geworfen werden könne. Es sei annehmbar, daß die lateinische Kirche den griechischen Brauch um des Friedens willen dulde; wenn man jedoch aus der Azymenfrage eine Streitfrage mache, so stehe der römischen Kirche das Recht zu, zu erwarten, daß sich die griechische der Auctorität derselben unterwerfe. Aus der Schrift läßt sich die griechische Praxis nicht begründen. Im Gegentheile wird bereits im A. T. auf das Bestimmteste untersagt, bei Darbringung von Opfern gesäuerte Brote zu verwenden: 3 Mos. 2, 11; 7, 11; 4 Mos. 6, 13; 2 Mos. 23, 18; 29, 2 u. s. w. Auch erweisen sich die Azymen für den liturgischen Gebrauch in jeder Weise geeigneter, als die gesäuerten Brote; die Azymen sind reine, feste Brote, von welchen sich nicht leicht Theilchen ablösen u. s. w.; sie werden auf eine eigene, von der profanen Brotbereitung verschiedene Weise unter Gebet und Psalmgesang bereitet. Im Übrigen acceptirt Anselm die Meinung seines Gegners, man möge die Griechen bei ihrer Praxis belassen, bis die Sache auf einem allgemeinen Concil entschieden werde.

Bei den Griechen war jedoch vor der Hand wenig Geneigtheit, auf eine solche Verständigung einzugehen; im Gegentheile bewirkte die durch die Zwischenfälle der Kreuzzüge gesteigerte Erbitterung der Griechen, daß sie das Sacrament der Lateiner gar nicht als Sacrament ansahen, und selbst in der Stunde des Todes verschmähten [2]). Über diesen Haß führen die Verfasser des Tractatus adversus Graecos [3]) Beschwerde, und widerlegen auch in Kürze die gewohnten

---

[1]) Dialogg. III, c. 13—19.

[2]) Vgl. bei Echard et Quetif Scrippt. Ord. Praed. I, S. 102, die Erzählung von der Straffentenz, welche der Dominicaner-Inquisitor Andreas auf Cypern a. 1231 an dreizehn griechischen Mönchen, welche das Abendmahl der Lateiner blasphemisch schmähten, vollziehen ließ.

[3]) Siehe Basnage Lectt. antiqq. IV, S. 29 ff.

griechischen Einwendungen. In Bezug auf die Stelle Joh. 18, 28[1]) bemerken sie, daß das Wort Pascha in den evangelischen Erzählungen der Leidensgeschichte in einem mehrfachen Sinne vorkomme, und bald den Opfertag, bald das Osterlamm, bald die Tage der Azymen (Apstgsch. 12, 4), bald die Azymen selber bedeute. Diesen letzteren Sinn hat das Wort Pascha an der bezeichneten Stelle. Damit entfallen die auf dieselbe gestützten Einwendungen. Daß Christus das Paschamahl nicht anticipirte, wird von Chrysostomus, und von dem Verehrer desselben, dem bulgarischen Bischof Theophylakt, dessen Auctorität den Griechen so Vieles gilt, auf das Bestimmteste hervorgehoben. Die Auctorität des heiligen Chrysostomus wird auch von Thomas Aquinas urgirt[2]), welcher aber nebenbei hervorhebt, daß Chrysostomus Joh. 18, 28 unrichtig auslege, wenn er annimmt, die Juden hätten, weil sie am Abend des 14. Nisan mit der Gefangennehmung Christi beschäftiget waren, das Paschamahl vom Donnerstag (14. Nisan) auf den Freitag (15. Nisan) verschoben, und deßhalb am Freitag vermieden, in das Richthaus einzutreten[3]). Thomas gesteht übrigens zu[4]), daß sich ebensowol für die gesäuerten Brote, wie für die ungesäuerten ein symbolischer Grund auffinden lasse; die Azymen bedeuten die jungfräuliche Empfängniß und Geburt Christi, die gesäuerten Brote die Einfleischung der Gottheit Christi[5]). Es sei jedoch mit Rücksicht auf die Reinheit des mystischen Leibes Christi, d. i. der Kirche, angemessener, Azymen zu wählen, um die azyma sinceritatis et veritatis anzudeuten, von welchen in 1 Kor. 5, 7. 8 die Rede ist.

---

[1]) Non introierunt praetorium, ut non contaminarentur, sed manducarent pascha.

[2]) Adv. errores Graecorum, gegen Ende.

[3]) Das Oben im Texte Gesagte enthält die Berichtigung des in meiner Schrift über Thomas Aq. Bd. I, S. 772 irrig wiedergegebenen Sinnes der Äußerung des heiligen Thomas über Chrysostomus.

[4]) Gent. III, 60.

[5]) Thomas citirt (3 qu. 74, art. 4) einen auch von Papst Innocenz III (Myst. Missae IV, 4) angeführten Ausspruch, der von einem Papste Gregor (Gregorius in registro) herrühren sollte: Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem; sed Graecae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo, quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinae. Diese Stelle findet sich, wie Mabillon bemerkt, weder bei Gregor I, noch bei Gregor VII.

§. 414.

In den folgenden Jahrhunderten wurde die Polemik gegen die Griechen in der Azymenfrage fortgesetzt durch Barlaam [1]) und Manuel Calecas [2]), welcher Letztere bezüglich eines von den Griechen citirten Ausspruches des heiligen Chrysostomus bemerkt, daß derselbe die prima dies azymorum darum als Vortag der Azymtage bezeichnet habe [3]), weil die Hebräer die Tage von Abend zu Abend rechneten, und somit der erste Azymentag mit dem Abend jenes Tages begann, an welchem Christus mit seinen Jüngern das Osterlamm aß. Dieses Argument wird auch von dem Dominicaner Johannes von Turrecremata auf der Synode zu Florenz [4]) angeführt, um zu erklären, wie der Evangelist Johannes den 14. Nisan als den Tag ante diem festum bezeichnen konnte. Übrigens sei die Frage, ob Azymen oder gesäuerte Brote gebraucht werden sollen, keine solche, welche über das Wesen des Sacramentes entscheide [5]); für die Materie des Sacramentes sei nur dieß wesentlich, daß panis ex frumento verwendet werde.

Nach dem Florentiner Concil traten auch unter den Griechen mehrere als Vertheidiger der lateinischen Riten gegen die Angriffe der schismatisch Gesinnten hervor; so der Mönch Hilarion [6]),

---

[1]) De unione Romanae Ecclesiae etc., epist. 1. Vgl. Bibl. Magn. XIV. S. 6.

[2]) Contra Graecos, Liber IV. Vgl. Bibl. Magn. XIV, S. 325.

[3]) Siehe Chrysostomus in Matth. Hom. 81 (al. 82), n. 1. Opp. II, p. 773.

[4]) Conc. Flor., Collat. XXII.

[5]) Dieß war lateinischer Seits von jeher festgehalten worden. Gregor VII schreibt an den armenischen Erzbischof von Synada: Nos azymum nostrum inexpugnabili secundum Dominum ratione defendentes ipsorum fermentatum nec vituperamus, nec reprobamus, sequentes Apostolum dicentem, mundis esse omnia munda. Adhuc multi sacrificant de fermentato — sagt Papst Innocenz III — quibus tanquam vere catholicis ecclesia romana communicat. (Myst. Miss. IV, 33.) Barlaam, der gleichfalls beide Riten für zuläßig erklärt, den lateinischen und den griechischen, bemerkt: Latinos vero in tantum prudentiores aestimo, quod illi quidem minime hostiam defermentatam vituperant, sed similiter venerantur. Horum autem (scil. Graecorum) multi non timent in sancta blasphemare.

[6]) Seine Schrift abgedruckt in Allatii Graec. Orth. I, S. 655 — 663.

Johannes Plusiadenus, der seine dießfällige Schrift öfter in seinem Dialoge über die Florentiner Synode erwähnt, Gregorius Protosyncellus und Gennadius. Gregorius [1]) folgert unter Hinweisung auf die Auslegung des Chrysostomus aus Joh. 18, 28, daß die Juden das Paschamahl, welches sie am Abend des 14. Nisan hätten halten sollen, auf den nächsten Tag verschoben, und sich dadurch einer Gesetzesübertretung schuldig gemacht hatten. Ist diese Auslegung richtig, so ist es augenscheinlich klar, daß der Evangelist den Abend, an welchem Christus das Abendmahl feierte, bereits in den ersten Tag der ungesäuerten Brote einbezieht, und somit als Zeuge für die Annahme, daß Christus ungesäuertes Brot beim Abendmahl gebrauchte, einsteht.

Die unter Gennadius' Namen gehende Defensio quinque capitum (vergl. Oben §. 404) hebt unter Anderem hervor [2]), daß erstlich keine Vorschrift Christi oder der Apostel über den Gebrauch ungesäuerter Brote vorzuweisen sei; aus den Worten Christi gehe nur dieß hervor, daß Waizenbrod (Joh. 18, 24) und Traubenwein (Matth. 26, 29) die nothwendige Materie des Sacramentes sind. Daß Christus in dem Jahre seines Leidens das Paschamahl nicht unterlassen, sondern mit der Einsetzung des letzten Abendmahles verbunden habe, wird von älteren griechischen Lehrern: Johannes Chrysostomus, Johannes Damascenus bestimmtestens ausgesprochen. Wenn Christus die Einsetzung des Abendmahles an das Paschamahl anschloß, so gebrauchte er ganz gewiß Azymen. Daraus, daß er in der Osterzeit sein Fleisch in ungesäuertem Brote darbot, folgt jedoch nicht, daß es in gesäuertem Brote nicht dargeboten werden konnte. Wir lesen auch nicht, daß die Apostel, da sie nach dem Hingange des Herrn, also nach der Osterzeit, unter den Juden das Abendmahl feierten, Azymen verlangt hätten.

§. 415.

Den genannten Apologeten des lateinischen Azymenritus schließt sich im 17ten Jahrhunderte der im griechischen Collegium zu Rom

---

[1]) Apologia adv. Marci epistolam. Siehe Labbe XVIII, S. 768; vgl. ebendas. S. 827 die Erwiderung Gregor's auf den den Lateinern aufgebürdeten Judaismus.

[2]) Defensio etc., Cap. II.

gebildete Corsiote Arcudius an, welcher in seinem Werke über die Sacramente[1]) gleichfalls die Meinung der Griechen bekämpft, daß Christus beim letzten Abendmahl gesäuertes Brot geweiht habe. Er nimmt im Besonderen auf eine Äußerung des Patriarchen Jeremias II von Constantinopel Rücksicht, welcher in seinem Responsum ad Confessionem Augustanam (vgl. unten §. 450) ohne alle nähere Begründung die Behauptung ausgesprochen hatte, Chrysostomus und die übrigen Lehrauctoritäten der griechischen Kirche wären darin einverstanden, daß Christus bei Einsetzung des Abendmahles eines gesäuerten Brotes sich bedient habe. Für diese Behauptung fällt er der Kritik des Arcudius anheim[2]), der ihm zunächst eine Reihe von Stellen aus den Homilien des heiligen Chrysostomus vorführt, um ihn der Falschheit seiner Aussage zu überführen. Die Äußerungen des heiligen Chrysostomus sind durchwegs gegen die Voraussetzungen und Argumente gerichtet, auf welche sich die Schismatiker in Vertheidigung ihrer Meinung stützen. Letztere halten es z. B. für unmöglich, daß die Einsetzung des Abendmahles mit dem gesetzlichen Paschamahle verbunden gewesen sein könne, weil Christus (Luk. 22, 15) von einer ganz besonderen Sehnsucht nach dem zu veranstaltenden Mahle spricht, und weil nach der Erzählung der Evangelien die Apostel beim Mahle lagen (discumbebant), während doch die Juden das Paschamahl stehend feiern mußten. Chrysostomus hingegen sagt in einer seiner letzteren Homilien über das Matthäusevangelium ausdrücklich[3]), daß die Apostel zuerst stehend das jüdische Mahl gefeiert, nach Beendigung desselben aber liegend um den Herrn sich gelagert hätten; er erklärt weiter die Worte Christi Luk. 22, 15 daraus, daß Christus neben der jüdischen Paschafeier noch die Einsetzung des neuen Mysteriums beabsichtigte, wozu ihm eben das Paschamahl den geeigneten Anlaß bieten sollte. Dieß wird von Chrysostomus in der nächstfolgenden Homilie[4]) nochmals ausdrücklich gesagt, und zugleich von einer Auflösung des jüdischen Ritus durch Hinüberbildung desselben in

---

[1]) De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem Sacramentorum administratione. Rom, 1672.

[2]) O. c., Lib. III, capp. 3 sqq.

[3]) In Matth. Hom. 81 (al. 82), n. 3. Chrysost. Opp. VII, S. 777.

[4]) In Matth. Hom. 82 (al. 83), n. 1, S. 783.

einen neuen Act hehrer Feier gesprochen [1]. Eben so findet sich in den Homilien de proditione Judae [2]) eine Stelle, in welcher mit ausdrücklichen Worten gesagt wird, daß Christus, ehe er das Abendmahl einsetzte, mit seinen Jüngern das jüdische Osterlamm aß.

Diese unzweideutigen Aussprüche einer in der griechischen Kirche hochverehrten Auctorität nöthigen denn auch die Schismatiker, zuzugeben, daß Christus vor Einsetzung des letzten Abendmahles das jüdische Osterlamm aß; er soll es jedoch nach ihrer Meinung anticipirt haben. Chrysostomus sagt aber Hom. 82 in Matth. ausdrücklich, daß Christus nicht eher, als zu der Stunde, wo die Legalien des A. B. aufhören sollten, das Mysterium des N. B. einsetzen wollte; in Hom. 81 in Matth. heißt es, Christus wollte bis zur letzten Stunde vor seinem Leiden dem Gesetze gehorsam sein; in Hom. 83 in Matth., daß die Juden Christum in jener Nacht ergriffen, in welcher sie das Osterlamm genossen hatten. Christus wollte dem Gesetze bis zur letzten Stunde gehorchen; das Gesetz hielt aber so strenge an der Beobachtung des 14. Nisan, daß die Juden, welche durch Verunreinigung verhindert waren, den 14. Tag des Nisan zu begehen, das Ostermahl am 14. Tage des nächsten Monats halten mußten. Wie hätte also Christus den 14. Nisan anticipiren können? Eben deßhalb rechnet es Chrysostomus in Hom. 84 in Matth. den Hohenpriestern als frevelhafte Gesetzesverletzung an, daß sie voll böser Gier, sich Jesu zu bemächtigen und ihn zum Tode zu liefern, in der Nacht des 14. Nisan über Christi Verurtheilung Rath hielten, statt daß sie das Paschamahl gefeiert hätten, welches sie nach der Meinung des Chrysostomus aus dem erwähnten Grunde auf den nächstfolgenden Abend verschoben. In Hom. 83 in Joann. [3]) wirft Chrysostomus die Frage auf, was man unter dem, in Joh. 18, 28 erwähnten Pascha zu verstehen habe. Entweder, antwortet er sich selber, bedeutet es das gesammte österliche Festwesen; oder, wenn es das Paschamahl bedeuten soll, so muß man annehmen, daß die Juden das Paschamahl verschoben hatten, während es Christus bereits am Vortage vor seiner Verurtheilung genossen hatte. Dieß Letztere ist bei Chry-

---

[1]) In Matth. Hom. 82 (al. 83), n. 1, S. 782, lit. C.

[2]) De prodit. Jud. Hom. I, n. 4 in Opp. II, S. 382.

[3]) In Jo. hom. 83, n. 3. Opp. VIII, S. 494.

sostomus so ausgedrückt: Christus aß das Osterlamm an dem Tage, ὅτε καὶ τὸ παλαιὸν ἐγίνετο πάσχα. Der Ausdruck παλαιὸν ist nicht so zu verstehen, als ob Christus etwa, einer älteren Sitte folgend, das Pascha anticipirt hätte, und dadurch von der Sitte seiner Zeit abgewichen wäre. Eine solche Meinung kann dem heiligen Chrysostomus nach Allem, was vorausgehend gesagt wurde, nicht unterschoben werden; das τὸ παλαιὸν will augenscheinlich nur die rechtmäßige Zeit der Feier anzeigen, von welcher die Hohenpriester nach der Annahme des Chrysostomus willkürlich abgegangen waren. Euthymius behauptet in seiner Erklärung zu Matth. c. 26, den Juden sei wol die Verschiebung, nicht aber die Anticipation des Paschamahles verboten gewesen. Woher weiß er dieß? Keine patristische Auctorität steht für diese Behauptung ein, am allerwenigsten Chrysostomus, mit welchem sich Euthymius doch so viel beschäftigte. Wie Chrysostomus, hat auch Theophylakt die im Matthäusevangelium gegebene Zeitbestimmung des letzten Abendmahles aufgefaßt [1]; Vorbildung und Verwirklichung sollten zusammenfallen, an den präfigurirenden Act das höhere Präfigurirte sich anschließen, ersterer in letzteres hinübergeführt werden. Daß Christus das Paschamahl am 14. Nisan feierte, wird auch von anderen griechischen Lehrern ausdrücklich gelehrt; so von Epiphanius in seiner Widerlegung der Ebioniten [2], von Origenes [3], Theodoret [4]).

Das Gesagte reicht hin — fährt Arcudius fort —, um darzuthun, daß sich Chrysostomus nicht als Gewährsmann für die Meinung der Schismatiker anführen lasse. Vielleicht glaubte der Patriarch Jeremias eine, in der schon citirten Homilie de proditione Judae vorkommende Stelle, in welcher Chrysostomus von den unreinen Osterazymen der Juden spricht [5]), für seine Behauptung in Anspruch nehmen zu können. Allein, wer sieht nicht, daß Chryso-

[1]) Bei dieser Gelegenheit macht Arcudius auf eine Fälschung aufmerksam, welcher sich irgend ein Grieche in der Abschreibung des Commentars Theophylakt's zum Matthäusevangelium schuldig machte, um dem Theophylakt die Ansicht unterzuschieben, als ob Christus das Passamahl anticipirt hätte. Vgl. auch Lequien Diss. Damasc. VI, c. 43.

[2]) Haer. 30, n. 22.

[3]) Tract. 33 in Matth.

[4]) In Exod. qu. 24.

[5]) De prod. Jud., Hom. I, n. 5; in Opp. II, S. 383.

stomus in der angeführten Stelle gegen die ungläubigen Juden polemisirt, welche nach Aufhören der alttestamentlichen Ordnung, nach Zerstörung des Tempels und trotz der sichtbaren Zeichen der göttlichen Verwerfung im hartnäckigen Widerstreben gegen das Heil und die Wahrheit noch immer ihre alten Bräuche fortsetzen? In der Rede des heiligen Chrysostomus *εἰς τοὺς τὰ πρῶτα πάσχα νηστεύοντας* [1]) wird gesagt, daß wir Christen weder der Beschneidung, noch den Azymen u. s. w. unterworfen seien. Aus diesen Worten können die Schismatiker höchstens so viel folgern, daß der gottesdienstliche Gebrauch der Azymen kein Gesetz für die Christen sei. Übrigens denkt Chrysostomus in seiner Polemik gegen die jüdischen Azymen gar nicht an den christlichen Gebrauch der Azymen. Seine Polemik läuft lediglich darauf hinaus, zu zeigen, daß der Azymengebrauch bei den Juden weiter keinen Sinn mehr haben könne, und selbst vom Standpuncte der Juden aus kein gesetzlich giltiger und gesetzesgerechter Gebrauch sein könne, weil derselbe an die Bedingung gebunden war, das Osterfest in der Stadt Jerusalem zu begehen. Hätte Chrysostomus den christlichen Azymengebrauch verdammen wollen, so hätte er seine Verdammung zuerst gegen Christum den Herrn selber richten müssen, da Christus nach Chrysostomus beim letzten Abendmahl unläugbar ungesäuertes Brot gebrauchte. Daher haben sich auch die gemäßigteren und billigeren unter den Schismatikern des 12ten und 13ten Jahrhunderts, ein Theophylakt, Demetrius Chomaterus und der Erzbischof von Thessalonicä, Basilius von Achrida, in seinem vortrefflichen Schreiben an Papst Hadrian IV, den er *ὡς πατέρα, ὡς ποιμένα, ὡς ἀρχιποίμενα* anredet [2]), unbe-

---

[1]) Adv. Judaeos, Hom. III, n. 3; Opp. I, p. 610. Vgl. über die Homilien adv. Judaeos Bd. I, S. 60 ff.

[2]) Papst Hadrian IV erließ a. 1155 ein Schreiben an Basilius de componenda inter Latinos et Graecos fidei discordia. Dieser Brief findet sich sammt der Antwort des Basilius abgedruckt in dem von Leunclavius zusammengestellten, von M. Freher herausgegebenen Jus Graeco-Romanum. Vgl. auch Baronii Annales ad a. 1155, n. 42—44. Ein Bruchstück aus dem Briefe des Basilius bei Allatius perp. cons. II, 11, n. 4. Nebstdem existiren handschriftlich: Disputatio Basilii de controversiis fidei inter Latinos et Graecos cum episcopo Beneventano — Congressio cum Latinis de processione Spiritus Sancti. Vgl. Oudin Scriptt. eccl. II, p. 1384.

denklich für die Giltigkeit des lateinischen Consecrationsritus aussprechen [1]).

§. 416.

Petrus von Antiochien hatte denselben, wie wir oben (§. 411) sahen, für mindestens sehr bedenklich gehalten, und selbst aus den Synoptikern darzuthun versucht, daß Christus seinen Jüngern das Abendmahl in gesäuertem Brote gespendet habe. Denn alle drei Evangelisten sagen ja, daß Christus Brot (ἄρτος) nahm, es segnete u. s. w.; nicht aber, daß er einen Azymus nahm, segnete u. s. w. Petrus gesteht wol zu, daß Christus das heilige Abendmahl am Donnerstag einsetzte; aber — fügt er bei — der Donnerstag fiel auf den 13. Nisan, und im Gesetze war erst der 15. Nisan als Anfang der Azymentage festgesetzt — für den 14. Nisan war nichts Anderes, als die Schlachtung des Osterlammes anbefohlen. Der Patriarch von Antiochien — bemerkt Lequien [2]) — übersieht hier ein Doppeltes: 1) daß er sich durch das Gesagte in einen völligen Widerspruch zum Evangelisten Lukas setzt, an dessen Erwähnung er doch eben seine Bemerkungen anknüpft; denn bei Luk. 22, 7 heißt es ausdrücklich, daß das letzte Abendmahl gefeiert wurde „am Tage der ungesäuerten Brote, an welchem das Paschalamm geschlachtet werden mußte.“ — 2) Daß im alttestamentlichen Gesetze für das Paschamahl ausdrücklich der Gebrauch von Azymen vorgeschrieben war.

Daß es nicht angehe, aus den Synoptikern eine Anticipation der Abendmahlsfeier vor der gesetzlich festgestellten Zeit des Paschamahles zu deduciren, stand bei den Lateinern unzweifelhaft fest; und nur erst in neuester Zeit hat auch Sepp in seinem „Leben Christi“ den Versuch gemacht, die Zeitangaben der Synoptiker in einem der Anticipation günstigen Sinne auszulegen [3]), wobei er in Bezug

---

[1]) Pitzipios bringt in seinem schon genannten Werke (S. 120, Anm. 2) eine Stelle aus dem Triodium der griechischen Kirche bei, in welcher ausdrücklich gesagt wird, daß Christus, weil er am Freitage d. i. am jüdischen Osterfeste gekreuziget werden sollte, das jüdische Osterfest in der Mitte seiner Jünger am Donnerstage Abends, mit welchem Abend das Osterfest bereits begann, begangen habe, auf daß der Wahrheit der Typus vorausgienge.

[2]) Dissertatio Damascenica VI, c. 1.

[3]) Leben Christi, Bd. VI (2te Aufl.) S. 25 ff.

auf die hebräische Datirung der Wochentage zu einem mit den Angaben des antiochenischen Patriarchen völlig gleichlautenden Resultate kommt. Auch ihm ist der Donnerstag oder Abendmahlstag der 13. Nisan, der 14. Nisan der Todestag Christi, und der Samstag oder 15. Nisan der erste Tag der ungesäuerten Brote. Daraus folge aber keineswegs, daß Christus auch das Paschamahl anticipirt habe; das Pascha war vielmehr im Todesjahre Christi Christus selber, und hat sich als solches für uns geopfert an demselben Tage, an welchem die Juden das Paschalamm schlachteten. Ebenso wenig stimmt Sepp Denjenigen bei, welche meinen, daß Christus das Abendmahl in gesäuertem Brote gespendet habe; das Gegentheil wird durch die kleinasiatischen Quatuordecimaner bezeugt, welche aus dem liturgischen Gebrauche ungesäuerter Hostien, welcher sich bestimmt auf Johannes den Evangelisten zurückführen ließ, den Schluß zogen, Christus müsse seine Ostern mit den Juden gehalten haben. Daß sie hiebei sich täuschten, und den Apostel Johannes als Zeugen einsetzten für einen Sachverhalt, dessen gerades Gegentheil durch das Johannesevangelium bestätiget wird, ist nicht befremdlicher, als wenn sie für ihre Angabe, daß Jesus 40 bis 50 Jahre auf Erden zugebracht habe, auf eben denselben Apostel Johannes sich beriefen. Die Frage, woher Christus am 13. Nisan ungesäuertes Brot nahm, erlediget sich für Sepp [1]) durch Berücksichtigung des Umstandes, daß bei dem überaus großen Bedarfe und Verbrauche von Osterazymen in dem von Osterpilgern überfüllten Jerusalem ganz gewiß schon am Vorabende des 14. Nisan ein nicht geringer Theil derselben bereitet wurde. Daß Christus ungesäuertes Brot gebrauchte, geht aus dem evangelischen Berichte hervor, welcher sagt, daß die Jünger dem Herrn das Ostermahl bereiteten (Matth. 26, 17. 19); es ist jedoch in der Erzählung vom Hergange beim Mahle kein Wort vom Fleische des Osterlammes zu finden, sondern nur vom Osterbrote und Paschakelche. Das ungesäuerte Osterbrot wird bedeutsam genug durch den bei Matth. 26, 26 dem Worte *ἄρτος* vorgesetzten Artikel angedeutet: *λαβὼν τὸν ἄρτον* (nämlich מַצָּה); ebenso: *λαβὼν τὸ ποτήριον* (אַרְבַּע כּוֹסוֹת). Mit Einem Worte: Die Jünger bereiteten das Ostermahl in der Form

---

[1]) A. a. O., S. 60.

des alten Bundesmahles, und der Herr consecrirte es in Azymis; denn „es ziemte ihm, alle Gerechtigkeit zu erfüllen". Matth. 3, 15.

§. 417.

In dem eben angeführten harmonistischen Versuche ist Joh. 13, 1 als maßgebend für die Zeitbestimmung des von Christus gefeierten Abendmahles angenommen. Hiefür hatten sich schon früher mehrere Gelehrte des lateinischen Abendlandes entschieden: Paul von Burgos, Onufrius, Maldonat u. A., welche behaupteten, daß Christus das Abendmahl um einen Tag früher gefeiert, als die Juden das Osterlamm aßen. Auch Petavius [1]) schließt sich ihnen an, mißbilliget aber den von ihnen angegebenen Erklärungsgrund, welchem zufolge Christus nur darum den Juden in der Ostermahlzeit um einen Tag voraus war, weil die Juden den, im Leidensjahre Christi auf einen Freitag fallenden ersten Azymentag auf den nächstfolgenden Tag verlegt hätten. Daß die Ansicht, der erste Azymentag dürfe niemals auf einen Freitag fallen, erst später aufgekommen sei, wird von den Talmudisten selber bezeugt [2]). Hätte die erwähnte Ansicht zu Zeiten Christi als Gesetz gegolten, so würde sich weder Christus, noch irgend ein anderer Jude über sie hinausgesetzt haben. Es muß also ein, mit der bei Christus vorauszusetzenden Achtung des jüdischen Gesetzes zu vereinbarender Grund gesucht werden, aus welchem Christus sich bestimmt fühlen konnte, das Paschamahl zu anticipiren. Petavius findet diesen Grund in dem Dissense der Juden in Bestimmung des Paschatages. Christus hielt sich an die legitime Berechnung der Festzeit, und aß, wie viele andere Juden, das Osterlamm: ἐν ᾗ ἔδει θύειν ἡμέρᾳ (Luk. 22, 7); die Feinde Jesu folgten einer anderen Berechnung, und setzten das Paschamahl

---

[1]) Animadversiones in Epiph. haer. 51 (contra Alogos; vgl. Bd. II, S. 8, Anm. 1), im Anhange zu Epiph. Opp. (ed. Petav.) II, S. 185. Vgl. auch Petavii Doctrina Temporum, Lib. XII, cc. 15. 16.

[2]) Diese Bemerkung ist gegen Paul von Burgos gerichtet, welcher die Stelle Joh. 18, 28 aus jener Verlegung der auf einen Freitag fallenden Feste auf den nachfolgenden Sabbat erklärt hatte. Grund der Translation war die Belästigung der gesetzestreuen Juden durch die zwei Tage nacheinander zu beobachtenden Gebote der Sabbatheiligung, wodurch ihnen z. B. die Bestattung der Todten während dieser Zeit unmöglich gemacht wär u. s. w.

auf den folgenden Tag. Lequien [1]) adoptirt diesen Commentar zu Joh. 18, 28, und sucht mit einem großen Aufwande rabbinischer Belesenheit nachzuweisen, daß jener Dissens in Bestimmung der Festzeit zwischen Sadducäern und Pharisäern statt hatte, deren erstere sich einseitig an die Mondesphasen hielten, während die Pharisäer diese Art, die Festzeit zu bestimmen, mit der Zeitrechnung nach Sonnenjahren zu vermitteln suchten. Die Feinde Jesu waren die Hohenpriester und Synedristen (vgl. Matth. 27, 1. 11. 41; Mark. 15, 1. 3. 11; Luk. 23, 10. 13; Joh. 19, 6. 12. 15), die zum großen Theile zur Sadducäerpartei gehörten (Apstgsch. 5, 17), im Besonderen auch der Hohepriester Annas, in dessen Familie sich der Sadducäismus von ihm auf seinen Sohn vererbte. (Vgl. das über den jüngeren Ananus bei Josephus Flavius Antiqq. XX, 8 und in Apstgsch. Kap. 23 u. 24 Berichtete.)

Indem indeß Lequien seinem Vorgänger in Erklärung der Stelle Joh. 18, 28 folgt, ist er keineswegs gewillt, auch die damit zusammenhängende Beziehung der Zeitangabe in Joh. 13, 1 auf den 13. Nisan anzunehmen; er erklärt vielmehr, daß er nach längerem Schwanken und wiederholter Prüfung sich für die herkömmliche Ansicht entschieden habe, und die dafür geltend gemachten Gründe für die gewichtigeren halte. In Joh. 12, 1 heißt es, daß Jesus 6 Tage vor dem Paschafeste nach Bethanien kam, wo man ihm ein Mahl (*δεῖπνον*) bereitete. Die Vulgata gebraucht für *δεῖπνον* den Ausdruck coena (Abendmahlzeit). Sollte dieß eine coena im eigentlichen Sinne gewesen sein, so muß sie am Abend des Samstags vor der Passahwoche stattgehabt haben. Die Juden nannten diesen Samstag Sabbatum magnum, und begiengen ihn wegen irgend eines Wunders, welches Gott an demselben unter ihren Vätern gewirkt haben soll, feierlicher als die übrigen Sabbate. Die Salbung, welche Maria bei Gelegenheit dieses Mahles an Christus vornahm, streitet nicht gegen die Gebote der Sabbatruhe, und läßt sich, wie Lequien des Näheren zeigt, aus der Talmudischen Casuistik vollkommen rechtfertigen. In Joh. 12, 12 wird auf den nächstfolgenden Tag (d. i. auf unseren Palmsonntag) der Einzug in Jerusalem angesetzt. Nach dem Berichte des Markusevangeliums (Mark. 11, 11) kehrte er am Abend dieses Tages aus Jerusalem

[1]) Diss. Damasc. VI, c. 7 seqq.

wieder nach Bethanien zurück. Dieß that er auch noch weitere zwei Tage (Montag, Dienstag), an deren ersterem er den Feigenbaum verfluchte (Matth. 21, 19; Mark. 11, 20), am letzteren aber im Tempel den Priestern, Schriftgelehrten und Pharisäern antwortete (Mark. 11, 27). In Folge dieses Zusammentreffens im Tempel hielten dieselben unter einander Rath, wie sie sich seiner bemächtigen könnten; daher die fast in allen Kirchen, die römische ausgenommen, für den Mittwoch vorgeschriebene Fasten. An demselben Tage, an welchem Christus mit den Schriftgelehrten und Pharisäern zusammenstieß, weissagte er die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Matth. 24, 1. 3); am Schlusse der Weissagung verkündet er, daß post biduum das Paschafest gefeiert und des Menschen Sohn an seine Feinde werde ausgeliefert werden, auf daß man ihn zum Kreuzestode verurtheile (Matth. 26, 1 ff.; Mark. 14, 1). Diese Auslieferung geschah am Schlusse des Donnerstags, des sechsten Tages nach dem Samstag, an dessen Abend Jesus zu Bethanien das Sabbatum magnum gefeiert hatte. Dieser Donnerstag ist aber zugleich auch jener Tag, an dessen Abend das von Christus erwähnte biduum voll war und das Passahfest begann. Der Donnerstag ist also der 14. Nisan, an dessen Abend nach Gesetzesvorschrift das Paschalamm geschlachtet wurde; und auf diesen 14. Nisan muß die bei Matth. 26, 17 und Mark. 14, 12 vorkommende Zeitbestimmung: „τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων" bezogen werden. Damit steht Luk. 22, 7 im Einklange: ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Wenn die natürliche Länge des 14. Nisan vom Morgen bis Abend dauerte, so begann doch mit dem Nachmittag gesetzlich bereits der 15. Nisan; denn von Mittag an durfte kein gesäuertes Brot mehr genossen werden, am Nachmittage wurden bereits die Vorbereitungen für das abendliche Paschamahl getroffen, bei welchem Azymen genossen werden mußten. Darum konnte der 14. Nisan von Matthäus und Markus ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genannt werden. Der weitere Verlauf der Erzählung bei Lukas läßt keinen Zweifel übrig, daß Christus an demselben Abend das jüdische Passahmahl mit seinen Jüngern wirklich genossen habe. Die Worte Christi Luk. 22, 8. 11 geben den angelegentlichen Wunsch Christi nach Begehung des Passahmahles mit seinen Jüngern zu erkennen; dieser Wunsch ist um so erklärlicher, da er es bis dahin in der That noch nie im Kreise seiner Jünger genossen hatte. Im

V. 15 wird ausdrücklich gesagt, daß er mit seinen Jüngern das Osterlamm aß; im V. 17 ist von dem Becher die Rede, welcher bei der Ostermahlzeit nach genossenem Osterlamm im Kreise herumzugehen pflegte. Dazu kommt noch bei Matth. 26, 30 und Mark. 14, 26 die Erwähnung der Psalmen, mit welchen in üblicher Weise die Ostermahlzeit beschlossen wurde.

Es handelt sich für Lequien nun noch um Beseitigung einiger Einwendungen, die man unter Hinweisung auf einzelne Stellen des Johannesevangeliums gegen seine Erklärung erheben könnte. In Joh. 13, 27. 29 sagt Christus zu Judas: Was du thun willst, das thue bald. Die übrigen Jünger bezogen dieß auf Einkäufe für das Fest. Aus dieser Vermuthung der Apostel leiten nun Manche die Vermuthung ab, daß an jenem Abend die Festzeit noch nicht begonnen haben könne, indem ja sonst dem Judas Einkäufe durch das Gesetz verwehrt gewesen wären, somit auch die Apostel auf ihre Vermuthung nicht hätten gerathen können. Lequien weist aus talmudischen Stellen nach, wie man unter strenger Beobachtung des Gesetzes dennoch jene Einkäufe machen konnte, welche für den Zweck der Festfeier nothwendig waren. Ähnlicher Weise verhält es sich mit der Gerichtsverhandlung und Aburtheilung Jesu. Abgesehen davon, daß die Hauptverfolger Jesu, die größtentheils zur Sadducäerpartei gehörten, die Paschafeier um einen Tag später ansetzten und demnach in Verfolgung ihrer Absichten gegen Jesus durch das Fest nicht gehindert waren, läßt sich aus talmudischen Regeln, die gewiß in einer älteren Tradition wurzeln, nachweisen, daß es bei den Juden erlaubt war, am Abend der Sabbate, also gewiß auch anderer Feste, Todesurtheile zu vollstrecken, die schon am Vortage ausgesprochen waren; nur durfte der Befehl zur Vollstreckung am Festtage nicht geschrieben werden. Überdieß war die Sentenz der Hohenpriester gegen Jesus nicht decretorisch, sondern rein declaratorisch; daher heißt ihre Versammlung zur Berathung über die Beseitigung Jesu im Markusevangelium ein *συμβούλιον*, nicht *κρίσις*. Die Kirchenväter meinten, den Juden sei damals schon die Macht, Todesstrafen zu verhängen, entzogen gewesen. Lequien glaubt, daß ihnen diese Macht später, als der ältere Jakobus gesteiniget wurde, nicht mehr zukam, weil Josephus Flavius erzähle, daß einige Juden über diese Tödtung bei dem Statthalter

Albinus Beschwerde führten[1]); unter Pilatus möge aber den Hohenpriestern noch mehr Gewalt zugestanden haben. Bei der Schwierigkeit, das Richtige hierüber zu ermitteln, hält es Lequien für das Besonnenere, sich an die Angabe des Talmud zu halten, das Synedrium habe in jenen Zeiten, aus Furcht vor Volksaufständen, es schon nicht mehr geliebt, decretorische Todesurtheile über volksbeliebte Männer zu fällen. Hieraus erklärt sich Lequien, warum die Juden die Verurtheilung Christi bei Pilatus zu erwirken suchten; und ebenso, warum Stephanus, durch dessen Tödtung man keine Unruhen zu erwecken fürchtete, decretorisch zum Steinigungstode verdammt wurde. Wie Christi Leichnam am Paschatage ohne Verletzung jüdischer Satzungen vom Kreuze abgenommen, gesalbt und bestattet werden konnte, wird von Lequien abermals durch Anführung von talmudischen Stellen, welche auf Bestattungen an Sabbaten sich beziehen, zu zeigen versucht.

Über Joh. 13, 1 endlich hält er mancherlei Erklärungen für möglich. Bei den eigenthümlichen Verschlungenheiten und Zusammenschiebungen in den neutestamentlichen Erzählungen könnte immerhin das in V. 1 des Kap. 13 Gesagte in der Intention des Erzählers von dem im nächstfolgenden Verse Berichteten der Zeit nach um ein paar Tage auseinanderliegen, und mit Matth. 26, 1. 2 zusammenfallen. Oder es könnte πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα (Joh. 13, 1) so viel bedeuten, als ἐν τῷ προεορτίῳ (Einleitung zum Feste); oder es könnte das Verhältniß des Paschatages (vom Abend des 14. Nisan an gerechnet) zu dem viel feierlicheren nachfolgenden Tage gemeint sein, der von Johannes selbst der große Sabbat (vom Abend des 15. Nisan an gerechnet) genannt wird.

§. 418.

Diese letzteren Erklärungen sind ziemlich unsicher, und überdieß steht Lequien's ganze Harmonistik der evangelischen Angaben über

---

[1]) Vgl. dagegen Döllinger Christenthum und Kirche, S. 453—457, wo nachgewiesen ist, daß den Juden die Strafgewalt in Sachen ihres gottesdienstlichen Rechtes nicht entzogen war. Vgl. ebendas. die Beleuchtung der Motive der Klage der Gemäßigten bei Albinus über die Steinigung des Jakobus, sowie des Dringens auf eine Verurtheilung Christi durch Pilatus.

die Leidenstage Christi außer Beziehung zu einem festen und bestimmten chronologischen Systeme. Der schon erwähnte Verfasser des „Lebens Jesu Christi“ (vgl. Oben S. 98) fühlt sich in dieser Beziehung sicherer. Die Zeitbestimmung bei Joh. 13, 1 nimmt er nach ihrem natürlichen Sinne, und versteht unter dem Tage *πρὸ τῆς ἑορτῆς* den Tag vor dem 14. Nisan, also den 13. Nisan. Die scheinbar hievon abweichende Angabe der Synoptiker: *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* ist ein Hebraismus, der sich daraus erklärt, daß die hebräische Sprache keinen Comparativ hat, und statt dessen mit מִ oder mit dem status constructus sich behilft. *Πρῶτος* steht in einem solchen Falle für *πρότερος* unter nachfolgendem Genitiv des Gegenstandes, womit verglichen wird; Parallelstellen hiefür bei Joh. 1, 15. 30 (*πρῶτός μου*), Luk. 2, 2. Hätten die Synoptiker nicht den Vortag, sondern den ersten Azymentag bezeichnen wollen, so würden sie (entsprechend dem hebräischen אֶחָד) gesagt haben: *τῇ μιᾷ τῶν ἀζύμων* oder *κατὰ μίαν τ. ἀζ.* Am 14. Nisan, an welchem die Juden das Osterlamm schlachteten und aßen, opferte Christus sich selbst als das wahre Osterlamm. In Mark. 15, 42 und Luk. 23, 54 wird ausdrücklich der Rüsttag oder Vorsabbat als Kreuzigungstag Christi bezeichnet; derselbe ist aber kein anderer, als der 14. Nisan. Dieß ergibt sich durch eine einfache Zählung der 50 Tage vom jüdischen Wochenfest nach rückwärts bis zum *δευτερόπρωτον* des Pascha, oder bis zum 16. Nisan (laut 3 Mos. 23, 15). Fällt nämlich das Wochenfest im Leidensjahre Christi mit dem Pfingstsonntage zusammen, so fällt in demselben Jahre der 16. Nisan auf unseren christlichen Ostersonntag, der 15. Nisan, oder der große jüdische Festtag auf den Samstag, der 14. Nisan auf den Freitag oder Todestag Christi. Mit dieser Auffassung — fährt Sepp fort — stimmt die Festordnung der Kirche überein; die Kirche hat von jeher daran festgehalten, daß Christus während des Festsabbates im Grabe geruht. Es ist falsch, den Todestag Christi für den ersten Azymentag zu halten, und auf diese Art eine Ausgleichung des Johannesevangeliums mit den Synoptikern erzielen zu wollen; denn der Festsabbat konnte doch unmöglich den Rüst- oder Vorbereitungstag für den einfachen Wochensabbat abgeben. Darum nennt auch Johannes den Todestag Christi nicht etwa *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου*, sondern *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*. Nur eine rationalisirende Exegese, welche von der Beziehung des Opfertodes Christi zum jüdischen

Ritus der Osterlammsschlachtung völlig absieht, kann an jener Art von Ausgleichung eine Befriedigung finden. Übrigens verbietet die talmudische Tradition, anzunehmen, daß der erste Ostertag auf einen Freitag hätte fallen können; er ist auch nie, wenigstens gewiß nicht seit den Zeiten des babylonischen Exils, auf einen Freitag gefallen.

Die Zeitbestimmung des Todestages Christi hängt bei Sepp mit der Bestimmung des Todesjahres Christi enge zusammen [1]). Nach seiner Berechnung ist Christus am 15. April des Jahres 782 nach Erbauung Roms, im 29. Jahre der aera vulgaris gestorben. Anders stellt sich das Ergebniß harmonistischer und chronologischer Forschung bei Döllinger [2]). Auch ihm ist der Tag *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* (Joh. 13, 1) ein vom 14. Nisan verschiedener Tag, aber nicht der Tag, an welchem Christus das Abendmahl einsetzte, sondern der Vortag desselben. Am Donnerstag (14. Nisan) feierte Christus mit den Zwölfen das Passahmal, und verband damit das, was in seiner Kirche an dessen Stelle treten sollte: er setzte das Sacrament seines Fleisches und Blutes ein. Am nächstfolgenden Tage (15. Nisan) starb Christus am Kreuze für das Heil der Menschen; dieser Freitag, an welchem Christus verschied, ist der 7. April 783 u. c., oder des 30sten Jahres der christlichen Ära.

§. 419.

Neben der biblisch-exegetischen Frage, ob Christus beim Abendmahl ungesäuertes oder gesäuertes Brot consecrirt habe, konnte die weitere, daran sich schließende Untersuchung nicht umgangen werden, ob sich an den Einsetzungsact auch ein constanter liturgischer Gebrauch des ungesäuerten Brotes in der christlichen Kirche anschließe. Die schismatischen Griechen sahen in demselben selbstverständlich eine widerkirchliche Neuerung, die nach der Behauptung eines Johann von Claudia (vergl. Oben §. 413), Gregor von Corfu und Simeon von Thessalonicä zu Zeiten des Papstes Gregor I aufgekommen, nach Anderen aber, zu welchen Nicetas Seidus (c. a. 1120), der Patriarch Germanus II u. s. w. [3]) gehören, unter Karl dem

---

[1]) Vgl. Leb. Jes. Christ. 1. Bd. 1. Abth. (2. Aufl.), S. 285—298.

[2]) Christenthum und Kirche, SS. 37. 41.

[3]) Vgl. Allatius adv. Creygtonum, Excercitatio 28. — Lequien Dissertatio Damascenica VI, c. 38.

Großen der römischen Kirche durch die Franken oder gar durch die arianisch und apollinaristisch- gesinnten Vandalen aufgedrungen worden war.

Wie wenig man nun auch in der abendländischen Kirche auf dergleichen Behauptungen und Einfälle Gewicht legen mochte, so konnte man sich doch einer ernstlichen Untersuchung des geschichtlichen Sachverhaltes rücksichtlich des lateinischen Azymenritus nicht entziehen. Cäsar Baronius suchte den lateinischen Ritus aus der kirchlichen Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte nachzuweisen. Der gelehrte Jesuit Sirmond [1]) stellte die Möglichkeit eines solchen Nachweises in Abrede; ja er behauptete, daß bis in's 10te Jahrhundert herab allgemein nur gesäuerte Brote üblich gewesen seien. Und diese Thatsache erkläre sich sehr einfach und natürlich; die Eucharistie wurde ja aus den Darbringungen der Gläubigen consecrirt; diese brachten aber eben solche Brote, welche sie zu Hause genoßen. Cyprianus verweist es in seiner Schrift de opere et eleemosynis einer wohlhabenden Frau, daß sie keine Opfergabe zum Gottesdienste mitbringe, und sich nicht schäme, von dem Opfer, das eine arme Frau darbrachte, zu genießen. Ambrosius bezeichnet in seinem Werke de Sacramentis (IV, 4) gewöhnliches Brot (panis usitatus) als Materie des Sacramentes. Der can. 24 des dritten carthaginensischen Concils gibt deutlich zu erkennen, daß gesäuertes Brot consecrirt wurde. Bekannt ist die Erzählung von dem Weibe, welches, von Papst Gregor um die Ursache ihres Lachens in der Kirche befragt, zur Antwort gab, es komme ihr verwunderlich vor, daß ihr das Brot, welches sie kurz vorher gebacken, nunmehr als Christi Leib geboten werde. Wären vom Anfange her in der Kirche ungesäuerte Brote üblich gewesen, so müßte sich diese Sitte doch vornehmlich in der morgenländischen Kirche, die dem Ursprunge des Christenthums näher steht, erhalten haben. Statt dessen wird aber von Epiphanius an den Ebioniten als auffallend hervorgehoben, daß sie zur Abendmahlsfeier Azymen verwendeten. Auch in der abendländischen Kirche können die Azymen nur erst spät in Gebrauch gekommen sein; weiß doch Photius noch nichts von denselben; er würde, wenn ihm eine solche Abweichung des lateinischen Kirchen-

[1]) Disquisitio de Azymo. Siehe Sirmond Opp. var. IV, S. 351 ff.

brauches vom griechischen bekannt gewesen wäre, nicht versäumt haben, die Lateiner darüber zu tadeln.

Cardinal Bona [1]) stimmt der Ansicht Sirmond's größtentheils bei, und bekämpft im Besonderen die Meinung, welche die Scholastiker über ein erst später erfolgtes Aufkommen des Gebrauches gesäuerter Brote in der Kirche sich gebildet hatten. Dieselben glaubten nämlich [2]) die Entstehung des kirchlichen Gebrauches gesäuerter Brote aus einer Reaction gegen den judaisirenden Azymengebrauch der Ebioniten herleiten zu müssen; die griechische Kirche sei fortan bei diesem Gebrauche geblieben, die lateinische habe ihn wieder zurückgenommen. Thomas beruft sich zur Bestätigung für das Gesagte auf die Äußerung eines Papstes Leo; er sagt aber nicht, welcher von den Päpsten dieses Namens gemeint sei, und Suarez bekennt, darüber gleichfalls keinen näheren Aufschluß geben zu können. Auch Etherianus und Barlaam sind von dem Irrthum befangen, daß der Azymengebrauch die älteste Praxis der Kirche gewesen sei; Etherianus nennt ihn geradezu secundum Christi traditionem. Dagegen sprechen indeß die ältesten Berichte und Zeugnisse. Was in Apostgsch. 2, 40 u. 20, 7 gesagt wird, läßt sich nur auf gewöhnliches, also gesäuertes Brot beziehen. Tertullian [3]) sagt vom heidnischen Gatten einer christlichen Frau: Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes. Et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur. Dieß ist unter der Voraussetzung gesprochen, daß das eucharistische Brot von dem gewöhnlichen sich in nichts unterscheide. Auch Augustinus deutet ep. 59 unverkennbar an, daß bei der Abendmahlsfeier gewöhnliches Brot verwendet wurde. Bona meint, daß eben erst das Aufhören der täglichen Oblationen und Communionen der Gläubigen den Anlaß zur Entstehung der lateinischen ungesäuerten Hostien gegeben habe; denn da die Gläubigen nicht mehr Brote opferten, so gieng das Geschäft der Brotbereitung auf die Kleriker über, welche bei dem ungleich geringeren Bedarfe an Brot für den allein communicirenden Priester eine besondere, viel kleinere Form des Opferbrotes wählten und einen eigenen feierlichen Modus der Bereitung einführten. Da

---

[1]) Rerum liturg. Lib. I, c. 23.

[2]) Vgl. Thomas Aq. 4 Sent. dist. 11, qu. 2, art. 2, quaest. 3.

[3]) Ad uxorem II, 5.

Azymen leichter zu bereiten waren, und deren Gebrauch durch kein Gesetz verboten war, so mochte sich von da an die allmählig durch die ganze lateinische Kirche sich verbreitende Sitte des Gebrauches der Azymen bilden.

§. 420.

Mabillon [1]) ist mit diesen Erklärungen Bona's nicht einverstanden, und glaubt nachweisen zu können, nicht nur, daß der Gebrauch der Azymen in der lateinischen Kirche in den Zeiten vor Photius statt hatte, sondern auch, daß er in die ältesten Zeiten der lateinischen Kirche zurückreiche, oder doch zum mindesten keine zwingenden Gründe für das Gegentheil angeführt werden können [2]). Auffallen muß es vor Allem — bemerkt Mabillon — daß die älteren lateinischen Väter, die unläugbar der Meinung waren, Christus habe das Abendmahl mit ungesäuertem Brote gefeiert, nie und nirgends die Frage aufwerfen, warum die Kirche, von Christi Verhalten absehend, gesäuerte Brote für den liturgischen Gebrauch gestatte. Sie versäumen doch nicht, andere damit verwandte Abweichungen zur Sprache zu bringen, und fragen z. B., warum die Kirche gebiete, daß die Gläubigen vor dem liturgischen Abendmahlsgenusse sich jeder Speise enthalten, während den Aposteln der Leib des Herrn nach genossenem Abendmahle gereicht wurde. Cyprianus [3]), Augustinus [4]), Isidor von Sevilla [5]), Gaudentius von Brixen [6]),

[1]) Dissertatio de pane eucharistico, azymo ac fermentato. Ad Eminentiss. Cardinal. Bona. Paris, 1674. Dem Büchlein ist ein Brief Bona's an den Verfasser vorgedruckt, worin die von Mabillon schon vorausgehend (in der Vorrede zum Saec. III seiner Acta Sanctorum O. S. B.) gegebenen geschichtlichen Erörterungen über die Azymenfrage einer Kritik unterworfen werden.

[2]) Neben Mabillon traten als Bestreiter Sirmond's im Besonderen noch hervor:

Ciampini: De perpetuo azymorum usu in ecclesia latina, vel saltem romana. Rom, 1688.

Christian Lupus in seinem Werke: Scholia et Notae in canones et decreta synodorum generalium et provincialium. Tom. III, S. 686. Vgl. dagegen Pagi Critic. histor.-chronolog. in Annales Baronii, ad a. 313, n. 15.

[3]) Ep. ad Caecilium.

[4]) De diversis Sermo 83.

[5]) Offic. eccl. I, 18.

[6]) Tractatus de paschale.

Beda der Ehrwürdige[1]) u. A. reden von den Elementen der Abendmahlsbrotbereitung in einer Weise, welche den Gedanken an eine Säuerung des Brotes ausschließt. In der Missa Ambrosiana[2]) wird die oblatio panis azymi cum patena facienda vorgeschrieben. Die 16te toletanische Synode (can. 6) führt Beschwerde über Priester, welche ein aus Hausbrot herausgeschnittenes Theilchen als liturgisches Abendmahlsbrot verwenden, und schreibt vor, daß eigens für den liturgischen Opferdienst bereitete Brote, und zwar panes mundi, integri ac nitidi dargebracht werden. Diese Vorschrift auf den Gebrauch von Azymen zu beziehen, wird man um so weniger umhin können, als es gewiß ist, daß die eucharistischen Brote der Mozaraber von Alters her Azymen waren, und ebenso unläugbar 100 Jahre nach dem erwähnten Concil Ildephons von Toledo dem Gebrauche von Azymen in der spanischen Kirche Zeugniß gibt[3]). Der heilige Udalricus[4]) erzählt, daß man im Kloster Clugny bei Bereitung der Hostien kaltes Wasser verwende, um denselben den möglichsten Grad von Weiße zu geben; zur Bereitung gesäuerter Brote ist aber warmes Wasser erforderlich. Alcuin sagt in einem seiner Briefe[5]): Panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus. Daraus wird auch die Äußerung Ekbert's von York, des Lehrers Alcuin's verständlich, welcher verlangt, daß Brot, Wein und Wasser, die zum Meßopferdienste bestimmt sind, pura et munda seien. Hrabanus Maurus[6]) und Amalarius[7]) deducirten den kirchlichen Gebrauch von Azymen daraus, daß Christus beim letzten Abendmahl ungesäuertes Brot consecrirt habe. Damit ist nun wol unum-

---

[1]) Comm. in Lucae c. 22.

[2]) Über diese Liturgie und ihr hohes, in die vorambrosianische Zeit zurückreichendes Alter vgl. Mazzuchelli Osservazioni intorno al saggio storico-critico del rito Ambrosiano del P. Fumagalli prefetto della biblioteca Ambrosiana. Mailand, 1828.

[3]) Vgl. die der Schrift Mabillon's beigegebene: Revelatio, quae ostensa est venerabili viro hispaniensi Eldephonso Episcopo, nebst Mabillon's Praemonitio in opusculum Eldephonsi.

[4]) Consuetudines Cluniacenses III, 13.

[5]) Ep. 69 (ed. du Chesne).

[6]) Offic. eccl. I, 31.

[7]) Offic. eccl. III, 24.

stößlich gewiß dargethan, daß die Azymen in der lateinischen Kirche vor Photius gebräuchlich waren. Sirmond sucht eine Hauptstütze seiner gegentheiligen Behauptung darin, daß in den früheren Jahrhunderten die Abendmahlsgaben von den Gläubigen dargebracht wurden. Daraus ergibt sich jedoch noch keineswegs mit unumgänglicher Nothwendigkeit, daß die dargebrachten Brote gesäuerte Brote sein mußten. Die mailändische Kirche hat aus alter Zeit einen eigenthümlichen Brauch bewahrt, der darin besteht, daß zehn Männer und zehn Frauen als Repräsentanten des ganzen Volkes in alterthümlicher Kleidung die zu consecrirenden Opfergaben zum Altare bringen müssen, wo ihnen dieselben vom celebrirenden Priester, oder, falls der Erzbischof das Hochamt feiert, vom Archipresbyter abgenommen werden; die von ihnen dargebrachten Hostien sind aber Azymen, die von ihnen selbst bereitet werden. Daraus folgt, daß die von den Gläubigen bereiteten Abendmahlsbrote auch in früherer Zeit Azymen sein konnten; warum sollten sie nicht auch in älterer Zeit für die liturgische Feier Brote bereiten haben können, welche von dem gewöhnlichen Hausbrote verschieden waren? Der von Sirmond urgirte Ausdruck des (Pseudo-) Ambrosius: panis usitatus (Sacr. IV, 4) beweist nicht dagegen; denn der bezügliche Ausdruck soll in der betreffenden Stelle, wie der Context nachweist, lediglich nur den Gegensatz des nicht consecrirten Brotes zum consecrirten Brote ausdrücken, ohne daß über die Beschaffenheit des panis usitatus, des nicht consecrirten Brotes, etwas Näheres angedeutet würde. Daß in den Lebensbeschreibungen der Päpste Melchiades und Siricius, sowie in einem Decrete des Papstes Innocenz I [1]) die Eucharistie fermentum genannt werde, ist richtig, und der Versuch des Baronius, diesen Ausdruck auf die Eulogien zu beziehen, durchaus verfehlt. Sirmond selber gibt aber zu, daß die Benennung fermentum eine tropische sei und somit über die stoffliche Composition des eucharistischen Brotes nichts direct aussage. Vielleicht sollten durch diesen Ausdruck fermentum die geistlichen Wirkungen der Communion angedeutet, den Heiden aber die wahre Bedeutung des Mysteriums verhüllt werden. Die von Sirmond angeführte Klage Cyprian's über die wohlhabende Frau, welche von dem durch ein armes Weib dargebrachten Brote zu genießen sich nicht schämte,

---

[1]) Ep. ad Decentium.

bezieht sich entweder auf das der eucharistischen Communion nachfolgende Mahl, oder dient, wenn das Communionsbrot selber gemeint sein soll, eher zu einem Beweise für als gegen die Azymen. Da man nämlich nicht annehmen kann, daß eine wohlhabende Frau aus Geiz nicht einmal ein Stück Brot für das Abendmahl hätte spenden wollen, so muß die Klage Cyprian's darauf bezogen werden, daß die wohlhabende Frau aus sorgloser Gleichgiltigkeit unterließ, ein für den liturgischen Dienst geeignetes Brot zu bereiten oder bereiten zu lassen. Man wendet gegen diese Erklärungsart ein, die von den Gläubigen dargebrachten Brote müssen gesäuert gewesen sein, weil von den Resten der Opfergaben die Armen oder sonst irgendwie der Obsorge der Kirche unterstellten Personen (immatriculati) gespeist wurden. Darauf ist zu erwidern, daß in der alten Kirche eine doppelte Opferung gebräuchlich war, vor und nach dem Evangelium; in jener vor dem Evangelium möge nebst anderen Gaben zum Lebensunterhalt der Priester, Wittwen und Armen auch ungesäuertes Brot sich befunden haben.

§. 421.

Daß die Griechen von Alters her gesäuerte Brote gebrauchten, spricht Mabillon unumwunden aus, und führt dafür mancherlei Zeugnisse an. Wenn Irenäus [1]) angibt, daß zwischen Polykarp und Anicet neben der Paschafrage noch einige andere Differenzen zwischen der römischen und kleinasiatischen Kirchenpraxis zur Sprache gekommen seien, so ist es wohl erlaubt anzunehmen, daß auch die Frage über Azymen und gesäuerte Brote darunter begriffen gewesen sein möge. Diese Vermuthung wird durch eine Stelle bei Origenes [2]) bestätiget, in welcher gesagt wird, daß gesäuertes Brot auch auf Christenaltären geopfert werde; er bekämpft Diejenigen, die da meinen, daß, weil Christus das Pascha nach jüdischer Weise und mit Azymen begieng, die Griechen deßgleichen thun müßten. Aus der Schrift des Philoponus de Paschate geht unzweifelhaft hervor, daß die griechische Kirche seiner Zeit nur gesäuertes Brot gebrauchte; er spricht es ausdrücklich aus, und sucht, auf diesen Sachverhalt

[1]) Der Bericht des Irenäus mitgetheilt in Euseb. H. E., V, 24.

[2]) In Matth. 16, 16.

gestützt, zu beweisen, daß auch Christus beim letzten Abendmahl keine Azymen gebrauchte, daß er überhaupt das jüdische Paschamahl in seinem Leidensjahre gar nicht feierte.

Unter den von der griechischen Kirche losgetrennten Secten macht Mabillon die Armenier und Maroniten als Azymiten namhaft. Über die Zeit, von welcher an sich die Armenier der ungesäuerten Brote zu bedienen angefangen, äußert sich Mabillon nicht bestimmt, gibt aber durch sein Schweigen zu verstehen, daß er die von Bona angezweifelte Nachricht, welche den Azymengebrauch der Armenier auf die Zeiten Gregor's des Erleuchters zurückführt, gleichfalls für unglaubwürdig halte. Jener Nachricht zufolge hätte der König Tiridat nach seiner Bekehrung mit Gregor dem Erleuchter eine Reise nach Rom unternommen, um zu Kaiser Constantin und Papst Sylvester in nähere Beziehung zu treten; in Rom hätte Gregor den lateinischen Azymengebrauch kennen gelernt und in die armenische Kirche eingeführt [1]. Lequien [2]) schließt sich der Meinung Derjenigen an, welche die nach Armenien kommenden Schüler Julian's von Halicarnaß zu Urhebern des armenischen Abendmahlsritus machen. Diese wollten das Ferment aus dem Abendmahlsbrote zufolge desselben Grundes beseitiget sehen, aus welchem sie die Beimischung von Wasser zum Abendmahlsweine verwarfen; sie anerkannten nämlich nur Eine Natur und Eine Thätigkeit in Christus, und hatten überdieß als Aphthartodoketen im Besonderen noch gegen das Ferment als Symbol corruptiver Influenz eine besondere Abneigung. Die Synodus Quinisexta rügte an ihnen, daß sie die Beimischung von Wasser zum Abendmahlsweine verwarfen;

[1]) Auch Pitzipios (a. a. O., S. 153 ff.) leitet den Azymitismus der Armenier von ihrem Apostel Gregor dem Erleuchter her, und formt hieraus einen Beweis für den Gebrauch der Azymen in der altgriechischen Kirche. Wie alle sonst von ihm in die armenische Kirche eingeführten Bräuche, Gebete, Lieder u. s. w. der griechischen Kirche entlehnt sind, so gewiß auch der Gebrauch der Azymen. Daß Christus in seinem Leidensjahre noch das Osterlamm (und gewiß auch nach jüdischem Brauche mit Azymen) aß, wird durch griechische Kirchenlieder bestätiget, die noch heute in Übung sind. Pitzipios führt einige Stellen aus denselben an, und schließt aus der in diesen Liedern zugestandenen Thatsache, daß Christus das letzte Abendmahl mit ungesäuertem Brote feierte.

[2]) Diss. Damasc. VI, c. 31.

über den Azymengebrauch schweigt die Synode. Derselbe wird ihnen erst in einer, dem 8ten Jahrhundert angehörigen, und von Combefis [1]) edirten Schrift de rebus Armenorum zum Vorwurfe gemacht. Weil aber bereits in dieser Zeit die griechische Kirche den armenischen Azymenritus zu rügen begann, so ist es unstatthaft, wenn Mabillon die von Cotelerius in seinen Anmerkungen zu dem von ihm edirten Texte der Constitutiones apostolicae bekannt gegebene Abschwörungsformel, auf welche die griechisch-orthodoxe Kirche die in ihre Gemeinschaft zurückkehrenden Armenier verpflichtete [2]), in die Zeit nach Cärularius verlegen will. Wissen wir doch, daß der als heilig verehrte Armenier Nikon, der auf der Insel Creta in ein griechisches Mönchskloster trat, und dem 10ten Jahrhundert angehört, gleichfalls seine Landsleute des Irrthums zieh, weil sie in der Liturgie Azymen gebrauchten und die Beimischung von Wasser zum Opferweine unterließen. In dasselbe Jahrhundert versetzt Lequien den Verfasser der beiden kleinen, unter die Werke Johann's von Damask aufgenommenen Werke de Azymis [3]), in welchen nebst den Armeniern auch die Jakobiten als Azymiten bezeichnet werden, letztere wol mit Unrecht, da weder die ägyptischen, noch die syrischen Jakobiten sich ungesäuerter Brote bedienen. Rücksichtlich der ägyptischen Jakobiten hält Lequien das schon erwähnte Zeugniß des Johannes Philoponus für genügend, um die Unrichtigkeit der erwähnten Angabe darzuthun; rücksichtlich der syrischen Jakobiten verweist er auf die Aussage des Demetrius Cyzicenus in seiner von Combefis an's Licht gezogenen Schrift de Jacobitis et Chatzizariis [4]), wo ausdrücklich bemerkt wird, daß die Jakobiten mit den Armeniern im Gebrauche ungewässerten Weines zusammenstimmen, dem Azymengebrauche der Armenier aber nicht folgen. Auch Abrahamus Echellensis zählt die Jakobiten zusammt den Nestorianern unter Diejenigen, welche sich gesäuerter Brote bedienen. Somit bleiben neben den Armeniern einzig die Maroniten übrig, rücksichtlich welcher es indeß zweifelhaft ist, ob sie auch schon vor ihrer Union mit der römischen Kirche der

---

[1]) Auctar. Bibliothec. PP., Tom. II, S. 271 ff.

[2]) *Εἴ τις οὐ βάλλει εἰς τὴν προσφορὰν ζύμην καὶ ἅλας, ἀνάθεμα ἔστω.*

[3]) Joann. Damasc. Opp. I, p. 647 – 651.

[4]) Auctar. II, p. 262 ff.

Azymen sich bedienten. Einzig dieß möge noch bemerkt werden, daß die Abyssinier, welche unter dem jakobitischen Patriarchen von Alexandrien stehen, nach Ludolf's Angabe am Gründonnerstage von dem durch das ganze Jahr befolgten Brauche abweichen und Azymen consecriren.

§. 422.

Zwei Jahrhunderte nach der durch Michael Cärularius herbeigeführten Spaltung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche tauchte ein neuer Controverspunct zwischen Griechen und Lateinern auf. Die lateinischen Theologen, welche mit griechischen verkehrten und mit deren Schriften sich beschäftigten, nahmen wahr, daß in denselben nie und nirgend von einem Reinigungsfeuer der abgeschiedenen Seelen Erwähnung geschehe, und fingen an zu vermuthen, daß auch in dieser Beziehung eine dogmatische Differenz obwalten möge. Sie täuschten sich nicht; die Griechen erklärten, auf die lateinische Lehrweise aufmerksam gemacht, in derselben einen längst an Origenes verdammten Irrthum zu erkennen, und griffen den neuen Streitpunct begierig auf [1]), so daß bereits Innocenz IV [2]) zu einer Erklärung rücksichtlich desselben sich vermocht fühlte und die Anerkennung der lateinischen Lehre vom Fegefeuer zur Bedingung der Einigung beider Kirchen machte, wie auch Gregor X auf dem Concil von Lyon. Die anfängliche Überraschung der Griechen über den neuentdeckten Differenzpunct hatte allerdings insofern einen Grund, als die lateinische Lehre vom Zustande der abgeschiedenen Seelen bereits weiter entwickelt war, als die griechische; indeß enthielt diese selbst bereits alle Prämissen der lateinischen Lehre, und es war den schismatischen Griechen vorbehalten, einen noch nicht

---

[1]) Einer der ersten, welcher mit den Lateinern über das Fegefeuer in Streit gerieth, war der Metropolit Georg von Corfu, der, wie er selber erzählt (siehe Allat. perp. cons. II, 11, n. 6), mit den von Gregor IX nach Griechenland gesendeten Minoritenbrüdern über das Fegefeuer disputirte. Ein Bruchstück aus diesem von Georg aufgezeichneten Dispute (*ἐπιδημεύσεις περὶ τοῦ πυρὸς καθαρτηρίου*) findet sich aus einer Handschrift abgedruckt bei Allatius: De libris ecclesiasticis Graecorum, Dissert. II, p. 134.

[2]) Vgl. das Schreiben Innocenz' IV an den Bischof von Tusculum, in Raynald. Annal. ad a. 1254, n. 7—11.

vorhandenen Widerspruch zu schaffen, indem sie die Möglichkeit einer Reinigung nach dem Tode in Abrede stellten, und nur einen zeitlichen Straf- und Büßungsort der des himmlischen Lohnes noch nicht würdigen abgeschiedenen Seelen zugaben. Anfangs wurde sogar dieß von Einigen geläugnet, und behauptet, daß die Seelen ohne Lohn oder Strafe bis zum Tage des Gerichtes in Haft gehalten würden; woraus folgerichtig sich die weitere Consequenz ergab, daß die Heiligen erst nach dem jüngsten Gerichte zur seligen Anschauung Gottes gelangen könnten.

Die Verfasser des tractatus contra Graecos (vergl. Oben §. 413) bezeichnen den Erzbischof Andreas von Cäsarea (aus dem 9ten Jahrhunderte) als Denjenigen, welcher zuerst gelehrt habe, daß die abgeschiedenen Seelen vor der allgemeinen Auferstehung weder Lohn noch Strafe empfangen. Zur Unterstützung dieser Meinung, durch welche eben so das Fegefeuer, als die Seligkeit der Heiligen vor der Auferstehung geläugnet war, berief sich Andreas auf Hebr. 11, 39. 40. Die Verfasser des tractatus stellen der Berufung auf die Bibelstelle die Auslegung derselben durch Chrysostomus entgegen, welchem zufolge in Hebr. 11, 39 f. nur so viel gesagt ist, daß die Heiligen nach der Auferstehung in einer Weise selig sein werden, wie sie es vor der allgemeinen Auferstehung nicht sein können, weil sie nach der Auferstehung auch in ihren Leibern verherrlichet werden und zugleich die Freude an der Seligkeit aller anderen zur Seligkeit Gelangten genießen werden [1]). Ein anderes biblisches Zeugniß sind die Worte

---

[1]) Von den zwei hier angeführten Ursachen eines höheren Grades oder einer neuen Art von Beseligung ist bei Chrysostomus in der von den Verfassern des tractatus gemeinten Stelle (In ep. ad Hebr. hom. 28, n. 1; Opp. ed. Montfaucon. Tom. XII, p. 256) eigentlich nur die letztere zu finden. Chrysostomus sagt von den Heiligen, daß es ihren Wünschen entspreche, *μετὰ τῶν μελῶν τῶν ἰδίων στεφανωθῆναι.* Diese *ἴδια μελῆ* sind aber dem Contexte zufolge die übrigen Erlösten als Mitglieder der Heiligen in dem Einen Leibe Christi; und da sich die Heiligen an der Seligkeit dieser Mitglieder eben so sehr, wie über ihre eigene freuen, so ist die Verherrlichung der übrigen Erlösten gleichsam ein Verherrlichetwerden der Heiligen selber: *τὸ γὰρ ὁμοῦ δοξασθῆναι μεγάλη ἡδονή.* Über den Zustand der Heiligung vor der allgemeinen Auferstehung lassen die Verfasser des tractatus den heiligen Chrysostomus sagen: Perceperunt quidem juxta labores et merita, sed non perceperunt juxta coronas debitas. Diese Worte finden sich zwar

Christi an den reuigen Schächer am Kreuze, welche man zwar hin und wieder durch eine falsche Interpunction zu entstellen sucht, als ob Christus gesagt hätte: Amen dico tibi hodie, mecum eris in paradiso. Chrysostomus hat diese Worte anders verstanden, und bekämpft Jene, welche die Worte Christi nicht auf eine sofortige Aufnahme des am Kreuze sterbenden Mörders in die ewigen Freuden beziehen, sondern bloß als zuversichtliche Verheißung einer dereinstigen Beseligung verstanden wissen wollen [1]. Auch die griechischen Kirchengebete an den Martyrerfesten und im Officium Defunctorum drücken den Glauben aus, daß fromme und heilige Menschen nach dem Tode sofort in die glorreichen Freuden des himmlischen Paradieses eingehen. Nebstdem citiren die Verfasser des tractatus noch mehrere Stellen aus einer von ihnen für echt gehaltenen, pseudo-athanasianischen Schrift [2], und folgern aus denselben auch ein Zeugniß für das Vorhandensein eines vom Empyräum und Infernus verschiedenen dritten Ortes, welcher Limbus heiße, und den ungetauften Kindern christlicher und heidnischer Eltern zum Aufenthaltsorte diene. Der vierte Ort aber, um dessen Erweisung es sich ihnen vornehmlich handelt, ist das Purgatorium, dessen Vorhandensein bereits in 1 Kor. 3, 15 ausgesprochen sei. Der Glaube der alten griechischen Kirche an das Purgatorium ist den Verfassern des tractatus durch Aussprüche eines Dionysius Areopagita, Gregor von

---

bei Chrysostomus nicht, streiten jedoch nicht gegen den Sinn der echten Stelle, welcher sie substituirt sind. Chrysostomus spricht den zur Heiligkeit vollendeten Gerechten nicht den bereits erlangten Frieden ab, spricht aber doch bestimmtestens aus, daß sie dem vollen Lohne ihrer Gerechtigkeit, d. i. der Verherrlichung, noch entgegenharren, und daß sie gerne harren, weil es ihren Wünschen entspreche, nicht ohne uns verherrlichet zu werden. *Προέλαβον κατὰ τοὺς ἀγῶνας, ἀλλ' οὐ προλαμβανοῦσι κατὰ τοὺς στεφάνους.* Gleichwol will ihnen Chrysostomus das Selligsein vor der Auferstehung nicht absprechen; der Apostel sage nicht: *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν στεφανωθῶσιν* — sondern: *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν.* Vgl. Unten (§. 427) Theophylakt's Auslegung dieser Worte, und die von Allatius gegebenen Aufklärungen über dieselben.

[1]) Die unzweideutigsten Kundgebungen des heiligen Chrysostomus über diesen Punct sind in seinen beiden Homilien de cruce et latrone (Opp. II, p. 403 ff.) zu finden. So heißt es z. B. in Hom. I, n. 2: *Ἀθρόον ἀπὸ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνεπήδησε.*

[2]) Quaestiones ad Antiochum: qq. 19. 32. 33. 105.

Nyssa, Basilius, Johannes von Damask hinlänglich bezeugt. Die Gegner meinen wol den Ausspruch des Apostels 1 Kor. 3, 15: Salvus erit, sic tamen, quasi per ignem — durch eine eigenthümliche Auslegung auf die Ewigkeit der Höllenstrafen deuten zu können; der Apostel wolle sagen, der Böse werde im Feuer ewig fortbestehen, ungefähr so wie der Diamant, welcher durch das Feuer nicht verzehrt werden kann. Aber für diesen Fall würde der Apostel nicht das Wort σωθήσεται gewählt haben, sondern etwa τηρήσεται; σώζω bedeutet heil machen, retten, gesund machen u. s. w., was doch gewiß auf die Fortdauer der Verdammten im Feuer sich nicht anwenden läßt [1]). Der Apostel redet von einem salvari mittelst des Feuers: διὰ πυρός. Kann man aber sagen, daß der Diamant mittelst des Feuers erhalten werde? Dauert er nicht troß des Feuers fort? Wie läßt sich die der bezüglichen Stelle gegebene Auslegung mit einem gesunden Denken vereinbaren?

Der heilige Thomas Aquinas [2]) bezeichnet den im tractatus contra Graecos an Andreas von Cäsarea gerügten Irrthum als das andere Extrem der origenistischen Irrung. Origenes erklärte alle Strafen nach dem Tode nur als Reinigungsstrafen, die mit dem die zeitliche Weltentwickelung abschließenden Weltbrande ein Ende nehmen; das Gegentheil davon ist die Behauptung, daß bis zum letzten Gerichte gar keine Belohnungen oder Strafen der abgeschiedenen Seelen statthaben würden. Thomas widerlegt diese Ansicht aus der Schrift und aus den Zeugnissen griechischer Lehrer, aus welchen er Gregor von Nyssa und Theodoret anführt [3]).

§. 423.

Die Polemik gegen den letzterwähnten Punct wird von Manuel Calecas weitergeführt [4]), der in einer Reihe von Gründen für die

---

[1]) Über die Bedeutung des Wortes σώζω in 1 Kor. 3, 15 wurde auch zu Ferrara in den, der förmlichen Eröffnung der Synode vorausgehenden Sitzungen controvertirt. Vgl. Labbe XVIII, S. 29 ff.

[2]) Vgl. seine Schriften: Contra errores Graecorum — Contra Graecos, Armenos, Saracenos, c. 9 — Gent. IV, 91. Ausführlicheres in meiner Schrift: Thom. Aq. Bd. I, S. 774 ff.

[3]) Vgl. Thom. Aq. Bd. I, S. 776.

[4]) Bibl. Magn. XIV, S. 325 ff.

Undenkbarkeit der völligen Verschiebung von Lohn und Strafe argumentirt. Daß die Seelen sofort nach dem Abscheiden von der Erde zu Gott gelangen können, zeigt er unter Anderem aus 2 Kor. 5, 8, in welcher Stelle das Wandeln im Fleische als Hinderniß der innigen Vereinigung mit Gott, und der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht bezeichnet wird. Die Verehrung und Anrufung der Heiligen ist mit der Meinung, daß die Frommen erst nach dem letzten Gerichte zu Gott aufgenommen werden, völlig unvereinbar. Und warum sollten die frommen sündenreinen Seelen bis dahin des seligen Glückes der Anschauung Gottes beraubt bleiben? Die Wiederkunft Christi zum Gerichte ist gleichwol auch für diese Seelen nicht überflüssig; denn es handelt sich bei der Auferstehung nicht bloß um das Gericht über die Seelen, sondern um die Belohnung oder Bestrafung des ganzen, aus Seele und wiedererstandenem Leibe bestehenden Menschen.

Die Angemessenheit eines Purgatoriums deducirt Calecas aus der Nothwendigkeit eines Mittelortes für jene Seelen, welche von schwerer Schuld frei das zeitliche Leben verlassen, aber für den Himmel noch nicht rein genug sind [1]). Daß diese einer Läuterung und Reinigung bedürfen, und die noch nicht gesühnten Fehler abzubüßen haben, leuchtet durch sich selbst ein. Daß es einen solchen Reinigungsort gebe, wird in den Gebeten und guten Werken der Gläubigen zum Frommen der abgeschiedenen Seelen vorausgesetzt. Johannes Damascenus erklärt in seiner Rede pro mortuis [2]), daß solche fromme Werke den Verstorbenen zur Linderung ihrer Peinen

---

[1]) Große Bruchstücke der hierauf bezüglichen Ausführungen Calecas' werden in des Allatius Werke de Purgatorio (c. 4 u. c. 51) im griechischen Texte mitgetheilt.

[2]) Die Rede Johann's von Damask de iis, qui in fide obdormierunt, gilt in der griechischen Kirche als echt, und wird jährlich am Samstage vor Sexagesimae (Sabbato τῆς ἀποκρέω, Sabbato carnisprivii) vorgelesen. Arcudius (de Purgatorio contra Barlaamum) zog zuerst die Echtheit derselben in Zweifel; Allatius sprach sich entschieden gegen ihre Echtheit aus, sowol in seinem Werke de libris ecclesiasticis Graecorum (diss. 2), als auch in seiner Abhandlung de scriptis Joannis Damasceni. Seinem Urtheile folgten Combefis und Lequien, ersterer zögernd, letzterer unbedingt. (Vgl. Lequien diss. Damasc. V, c. 1; und Praemonitio in orat. de iis, qui in fid. obdorm. in Joann. Damasc. Opp. I, p. 583.)

dienen. Der heilige Basilius betet in den Pfingstgebeten seiner Liturgie für die Seelenruhe der Verstorbenen. Von einem Reinigungsfeuer ist nicht nur im N. T. (1 Kor. 3, 15), sondern auch schon im A. T. (Malach. 3, 2) die Rede. Auch Chrysostomus redet in einer seiner Homilien zum Matthäusevangelium von einem feurigen Strome, welchen die Gerechten, d. h. Jene, die ohne Todsünde das zeitliche Leben verlassen haben, durchschreiten werden, um heller glänzend aus demselben hervorzugehen [1]).

Schließlich erzählt Calecas, daß einer seiner Ordensgenossen auf die bei Basilius [2]) vorkommende Erklärung der Stelle 1 Kor. 3, 15 sich berufen habe, um die kirchliche Lehre vom Reinigungsfeuer durch die Auctorität des genannten griechischen Lehrers zu bestätigen. Dieses Bemühen sei aber von griechischer Seite mißverstanden und so gedeutet worden, als ob der Vertheidiger der lateinischen Lehre in den griechischen Kirchenlehrern Belege für den origenistischen Irrthum von dem schließlich alle Bösen und Verworfenen reinigenden Feuer suche, und daß die lateinische Kirche selber diesem Irrthum ergeben sei. Wie falsch diese Unterstellung sei, mögen die Schismatiker — bemerkt Calecas — ohne viele Mühe aus den in's Griechische übersetzten Werken älterer und neuerer Lehrer der lateinischen Kirche entnehmen.

§. 424.

Auf der Synode zu Florenz [3]) gab der römische Patricier Andreas de s. cruce, Advocat des apostolischen Consistoriums, in der

---

[1]) Damit ist die bei Chrysostomus Comm. in Matth., Hom. 3, n. 11 (Opp. VII, p. 69) vorkommende Stelle gemeint, in welcher die vorausgehend erwähnte wunderbare Erhaltung der drei Jünglinge im Feuerofen als Vorbild der jenseitigen Dinge gefaßt wird: *Ὥσπερ οὖν ἐνταῦθα, οἱ μὲν ἐκπεσόντες οὐδὲν ἔπαθον .... οὕτω καὶ τότε ἔσται, οἱ μὲν ἅγιοι διὰ τοῦ ποταμοῦ τοῦ πυρὸς βαδίζοντες, οὐδὲν πείσονται ἀηδὲς, ἀλλὰ καὶ φαιδροὶ φανοῦνται· οἱ δὲ τὴν εἰκόνα προσκυνήσαντες ὄψονται τὸ πῦρ αὐτοῖς θηρίου χαλεπώτερον παντὸς ἐπιπηδῶν, καὶ καθέλκον ἔνδον.*

[2]) In Jesai. IX, n. 231. Vgl. Unten S. 131, Anm. 1.

[3]) Über die vorausgehend zu Ferrara gepflogenen Besprechungen vgl. Labbe XVIII, S. 26 ff. Eine Inhaltsangabe der von Marcus Eugenicus zu Ferrara gehaltenen zwei Reden über das Fegefeuer in Lequien's Diss. Damasc. V, c. 6—9. Vgl. Unten S. 125, Anm. 1 und S. 126, Anm. 1.

22. Sitzung die im Namen der lateinischen Kirche abgefaßte Begründung der Lehre vom Fegefeuer. Als biblische Beweisstellen führte er an: 2 Makk. 12, 46; ferner Mark. 3, 29, wo von Sünden die Rede ist, welche weder in diesem, noch im zukünftigen Leben nachgelassen werden können; 1 Kor. 3, 13 ff. Im Weiteren beruft er sich auf die ebenso gut in der griechischen, wie in der lateinischen Kirche üblichen Gebete für die Verstorbenen; endlich auf die Aussprüche einer Reihe von Kirchenlehrern, unter welchen besonders Augustinus, Gregor d. Gr., Ambrosius, ferner Basilius, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopag., Epiphanius, Johannes Damasc. mit Auszeichnung hervorgehoben, und Stellen aus ihren Schriften angeführt werden. In den aus Augustinus ausgehobenen Stellen ist die Lehre vom Fegefeuer vollständig ausgebildet enthalten; es wird in denselben gelehrt, daß man im jenseitigen Läuterungsfeuer geringere Fehler abbüßen könne, die noch nicht im Leben dieser Zeit gebüßt worden sind, daß man die Leiden der im Fegefeuer Büßenden durch Gebete, Opfer und gute Werke lindern und mildern könne. Die Stellen aus Basilius sind liturgischen Werken der griechischen Kirche entnommen, die Stelle aus Epiphanius demjenigen Theile seines Panariums, welcher gegen die Häresie des Aërius gerichtet ist [1]).

Nach der Florentiner Synode wurde die auf derselben von den Griechen angenommene Lehrentscheidung von Gregorius Protosyncellus gegen die rückfälligen Schismatiker vertheidiget. Er verfaßte, wie er in seiner noch erhaltenen Schrift gegen Marcus von Ephesus bemerkt, eine besondere Abhandlung über den vierten der

---

[1]) Vgl. Epiphan. Haer. 75, n. 7. — Aërius, der aus der Secte der Arianer hervorgegangen, hatte in rationalistisch flacher Tendenz die Behauptung ausgesprochen, daß Gebete und Opfer für die Verstorbenen unnütz seien. Diese Behauptung wird nebst anderen anstößigen Sätzen von Epiphanius bekämpft. Indem sich Epiphanius über die meritorische Kraft der Gebete für die Verstorbenen ausspricht, afferirt er zugleich den Glauben an die zeitlichen jenseitigen Leiden der Verstorbenen, die ihre Fehler noch nicht vollkommen abgebüßt haben. Ὠφελεῖ δὲ καὶ ἡ ὑπὲρ αὐτῶν γενομένη εὐχὴ, εἰ καὶ τὰ ὅλα τῶν αἰτιαμάτων μὴ ἀποκόπτοι ..... Καὶ γὰρ δικαίων ποιούμεθα τὴν μνήμην, καὶ ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν· ὑπὲρ μὲν ἁμαρτωλῶν, οἶπερ ἐλέους Θεου δεόμενοι.

zu Florenz declarirten Lehrpuncte [1]). Diesen Punct erörtert er auch in seiner Apologia adversus Marcum [2]). Marcus war in der Wiedererneuerung seiner Feindseligkeiten gegen die Lateiner auf die alte Behauptung der Schismatiker zurückgegangen, daß die Guten und Bösen nicht unmittelbar nach dem Tode belohnt oder bestraft werden, sondern des letzten Gerichtes harren, nach welchem die Frommen in den Himmel eingehen, die Bösen aber in die Hölle werden gestürzt werden. Der ehrwürdige Vorsteher der Kirche von Ephesus — bemerkt Gregorius hiezu — tritt durch diese Behauptung in Widerspruch mit dem, was er bei einer anderen Gelegenheit sagte. In der Gedächtnißrede zu Ehren des heiligen Elias, die er, versteht sich gegen angemessene Belohnung, auf Bitten der Cretenser abgefaßt hatte, auf daß sie an dem jährlich wiederkehrenden Fest des Heiligen vorgelesen würde, ergeht sich Marcus in schwungreichen Redensarten über die Glorie des im Himmel bei Gott verweilenden Heiligen; Elias erfreue sich trotz des Leibes, welchen er nicht abgelegt, der seligen Anschauung Gottes. Marcus that ganz recht, wenn er in dieser Rede behauptete, daß die Heiligen jetzt schon Gott anschauen. Er sprach damit nichts anderes aus, als was in der alten griechischen Kirche von Chrysostomus gesagt worden ist [3]), so wie von Gregor von Nazianz am Schlusse seiner

---

[1]) Dieser Punct lautet: Diffinimus, si vere poenitentes in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint, et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari; et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium suffragia, missarum scil. sacrificia, orationes et eleemosynas, ac alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesiae instituta. Illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus (prout superius dictum est) sunt purgatae, in coelum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

[2]) Vgl. Labbe XVIII, S. 822 ff.

[3]) In jener aus seinen Homilien — bemerkt Gregorius — welche überschrieben ist: *Ὅτι τοὺς ἁμαρτωλοὺς δεῖ θρηνεῖν, καὶ ὅτι μεγάλως ὠφελοῦσι τοὺς κεκοιμημένους αἱ ὑπὲρ αὐτῶν λειτουργίαι.*

Lobrede auf den heiligen Cyprian, den er in der Glorie des dreieinigen Gottes strahlen sieht[1]), und in der Trauerrede auf seine verstorbene Schwester. Es wäre einzig nur dieß hervorzuheben, daß die Heiligen vor der allgemeinen Auferstehung bloß geistig glorificirt sind, während sie es nach der Auferstehung auch dem Leibe nach sein werden[2]). Als Zeugniß für die Lehre vom Fegefeuer führt Gregorius eine Vision an, welche in der, dem heiligen Johannes von Damask zugeschriebenen, und zum Ansehen eines liturgischen Buches gelangten Rede über die Verstorbenen erzählt wird. Als Beleg dafür, daß nach der Ansicht der griechischen Väter und Lehrer die ewige Verdammung nicht auf den Tag des Gerichtes verschoben wird, bringt er eine Stelle aus einem Briefe des Bekenners Maximus an einen seiner Freunde bei[3]).

---

[1]) Mit diesem Zeugniß ist ein Punct berührt, rücksichtlich dessen sich die Griechen sehr schwierig zeigten. Graeci tenebant — referirt Cardinal Julian in der Schlußverhandlung des Concils zu Florenz — quod (Sancti) non viderent ipsum Deum, sed certos fulgores: et in hoc fuit magna difficultas, et tanta, quod quasi turbavit totum negotium. Demum cognoverunt rationibus, quod animae beatorum videant Deum trinum et unum, sicuti est, et voluerunt in cedula apponi, quod aliqui minus perfecte viderent, et aliae magis. Et hoc visum fuit admitti, quia in domo patris nostri mansiones multae sunt. Labbe XVIII, p. 1176.

[2]) Johannes Plusiadenus sucht in seiner Vertheidigungsschrift für das Florentiner Concil (vgl. Oben §. 406) die Art und Weise, wie die Seele vorläufig ohne den Leib beseliget werden und den Lohn ihrer irdischen Verdienste erlangen könne, durch ein Gleichniß zu zeigen. Der tugendhafte Mensch gleicht, so lange er auf Erden wirkt und für sein Heil streitet, einem Ritter, der zu Roß tournirt. Nachdem er im Kampfspiel gesiegt, steigt er vom Pferde, und empfängt aus der Hand des Königs, der das Kampfspiel veranstaltet hat, den Siegespreis. Nachdem das Tournier vorüber ist, besteigt er abermals sein Roß, welches nun prächtig geschmückt wird, und hält durch die Stadt öffentlich einen festlichen Umzug, um die lauten Ehren seines ruhmvollen Sieges zu ernten. Das Tournier bedeutet das Erdenleben, das Herabsteigen vom Rosse das Abscheiden der Seele vom Leibe, das Empfangen des Siegespreises aus der Hand des Königs die sofortige Beseligung der abgeschiedenen Seele durch Gott, das Wiederbesteigen des prächtig geschmückten Rosses nach geschlossenem Tournier die Wiedervereinigung der beseligten Menschenseele mit dem verklärten Leibe.

[3]) Die Stelle findet sich in dem Briefe des Maximus ad Joannem Cubicularium, de tristitia secundum Deum. Opp. (ed. Combefis.) II, p. 238.)

In der unter dem Namen des Gennadius gehenden Expositio quinque capitum [1]) werden alle controversen Fragen bezüglich des Zustandes der Seelen nach dem Tode noch einmal ausführlich durchgesprochen, und sowol die kirchliche Lehre vom Fegefeuer, als auch das unmittelbar statthabende Gelangen der Heiligen zur ewigen Anschauung umständlich bewiesen. Unter den älteren Auctoritäten der griechischen Kirche werden für die Lehre vom Fegefeuer nebst den schon mehrfach erwähnten auch die Constitutiones apostolicae angeführt — zum Beweise, daß die Kirche von Alters her für die Verstorbenen betete. Mit besonderer Vorliebe werden manche Erzählungen von Visionen aus den Dialogen Gregor's d. Gr. ausgebeutet, von welchem auch angeführt wird, daß er durch sein Gebet den Kaiser Trajan vom ewigen Tode errettet habe, gleichwie der bilderstürmende Kaiser Theophilus durch das Gebet seiner überlebenden Gattin gerettet worden sei. Unter mehreren Einwürfen gegen die Existenz des Fegefeuers wird auch jener beantwortet, daß für unmittelbar vor dem Weltende lebende Menschen kein Fegefeuer möglich sei. Auch für diese, antwortet der Verfasser, gibt es ein Fegefeuer; erstlich werden die Bedrohungen der Gottdienenden durch den Antichrist schwerste und schmerzlichste Prüfungen sein, und für die unmittelbar vor dem letzten Gerichte Sterbenden sind Reinigungsleiden denkbar, welche an intensiver Stärke den viel länger andauernden, aber dafür schwächeren Leiden längst Verstorbener gleichkommen [2]).

---

[1]) Caput III: De purgatorio post mortem — Caput IV: De fruitione Sanctorum.

[2]) Als ein letzter Vorkämpfer aus dem 15ten Jahrhunderte für die kirchliche Lehre vom Fegefeuer und von der Beseligung der Heiligen nach dem Tode ist der Dominicaner Franciscus zu nennen, der sich als Missionär in Constantinopel aufhielt, und mit dem berühmten Rhetor Manuel Malarus über die vornehmsten Streitpuncte beider Kirchen controvertirte. (Vgl. Allat. perp. cons. III, 7, n. 5.) Über die Streitschrift des Franciscus finden sich nähere Angaben bei Echard et Quetif Scriptt. Ord. Praed. Tom. I, p. 898; seine Abhandlung über den Zustand der Seelen nach dem Tode (vgl. Unten §. 427) ist, obwol nicht ganz vollständig, in Moyne's Varia sacra (Leyden, 1694) aufgenommen.

§. 425.

Die gegen die schismatischen Griechen zu erweisenden Elemente des Begriffes vom Fegefeuer waren:

1. Es gibt eine Reinigung der aus diesem Leben abgeschiedenen, und nicht schon für immer verworfenen Menschenseelen;

2. Es gibt einen besonderen Reinigungsort, welcher sowol von dem Aufenthaltsorte der Verdammten, als von jenem der bereits zur seligen Anschauung Gelangten zu unterscheiden ist;

3. Die Reinigung ist mit Leiden verbunden, welche eben so sehr Strafleiden als Läuterungsleiden sind.

Dieser Charakter des Leidens als eines scharfbrennenden, reinigenden und klärenden Züchtigungsleidens legt aber bereits Wort und Begriff des „Fegefeuers" so nahe, daß, wenn einmal die Reinigungsbedürftigkeit der nicht im Zustande vollkommener Heiligkeit abgeschiedenen Menschenseelen anerkannt, und die Beziehung der paulinischen Stelle vom Durchgehen durch das Läuterungsfeuer (1 Kor. 3, 15) auf eine jenseitige Reinigung zugegeben war [1]), Wort und Begriff „Fegefeuer" nicht mehr abgelehnt werden konnten. Daß sich die Ansätze dieses Begriffes, und mehr als bloße Ansätze, auch bei den älteren griechischen Lehrern fänden, hatten die lateinischen Controversisten überzeugend dargethan, und es blieb den schismatischen Griechen, wofern sie den ausgebildeten dogmatischen

---

[1]) Dagegen sträubte sich Marcus von Ephesus zu Ferrara, und bestand auf der Auslegung, welche dem paulinischen Ausdrucke von Chrysostomus gegeben worden sei, der darin kein *πῦρ καθαρτικόν*, sondern ein *πῦρ δοκιμαστικόν* gefunden habe; in welchem Sinne auch Gregor von Nazianz unter unverkennbarer Bezugnahme auf 1 Kor. 3, 12 ff. gesprochen habe von einem *βαπτισμός, ὁ ἐσθίει τὸν χόρτον τὴν ὕλην, καὶ δαπανᾷ πάσης κακίας κουφότητα* (Or. 43). Die Auslegung des Chrysostomus über 1 Kor. 3, 15 erklärte Marcus als maßgebend für die Interpretation des richtigen Sinnes der auf die genannte Stelle bezüglichen Erklärungen der lateinischen Väter: Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. u. s. w. Mit welchem Rechte, möge aus der einzigen Bemerkung Augustin's ersehen werden, welcher aus 1 Kor. 3, 15 herausfindet, nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari. (Enchirid., c. 69.)

Begriff nicht annehmen wollten, nichts übrig, als gegen jede bestimmtere Begränzung, Gestaltung und Ineinsbildung der im Bekenntniß und in der gottesdienstlichen Praxis der Kirche vorhandenen Elemente des ausgebildeten dogmatischen Begriffes sich zu sträuben. Dieß thaten sie denn auch, mit dem Bemerken, daß in der Schrift von einem Purgatorium nach dem Tode nichts gesagt werde [1]). Damit kamen sie auf halbem Wege den abendländischen Protestanten entgegen, welchen der Widerspruch der Schismatiker gegen die katholische Lehre vom Purgatorium ein willkommenes Zeugniß gegen dieselbe war. Dieser letztere Umstand war denn auch Ursache, daß die Lehre vom Purgatorium und ihr Verhältniß zu dem Bekenntniß und zu den Traditionen der griechischen Kirche im 17ten Jahrhunderte von unionsfreundlichen Vertheidigern der Florentiner Synode nochmals eifrig durchgesprochen wurde. Die Vertheidigung der lateinischen Lehre galt da den gemeinsamen Angriffen der Schismatiker und der Protestanten, welche beide in der Verwerfung des katholischen Dogma von Fegefeuer einig waren, nur daß die Protestanten viel weiter giengen, als die Schismatiker, welche wenigstens die Vordersätze der katholischen Lehre vom Fegefeuer mehr oder weniger festhielten. Übrigens traten auch unter den schismatischen Polemikern gegen das Fegefeuer einige völlig auf die Seite der Protestanten, wie der in diesem Puncte rein protestantisch gesinnte Cyrillus Lukaris [2]), gegen welchen die von Mogilas abgefaßte Confessio orthodoxa wenigstens die schismatische Vorstellung vom jenseitigen Loose der abgeschiedenen Seelen aufrecht hielt [3]) — und sein Gesinnungsgenosse, der Bischof Zacharias Gerganus von Arta, dessen Catechismus von Matthäus Caryophilus ausführlich widerlegt wurde [4]). Neben diesen thaten sich einige andere Theologen der schismatischen Kirche des 17ten Jahrhunderts: der Bischof Gabriel von Philadelphia, Georgius Coresius aus Chios und sein Schüler,

---

[1]) *Εἰ οὖν τις καὶ τρίτος ἦν τόπος, οὐκ ἂν σιωπῇ παρεδόθη* — hatte schon Marcus von Ephesus in seiner zweiten Rede de Purg. zu Ferrara bemerkt.

[2]) Vgl. Cyrilli Luc. Confessio, c. 18.

[3]) Vgl. Confess. orthod., qu. 64 seqq.

[4]) Diese Widerlegung, Elenchus betitelt, erschien zu Rom 1631, und war dem Papste Urban VIII gewidmet. Über die darin enthaltene Widerlegung der Angriffe des Gerganus auf die katholische Lehre vom Fegefeuer siehe Unten §. 455.

der Mönch Gregor aus Chios, als Bekämpfer der zu Florenz declarirten Lehre hervor.

Dasjenige, woran sich die schismatischen Gegner der lateinischen Lehre vom Purgatorium vornehmlich stießen, und was sie unermüdlich tadelten, war das von den Lateinern mit dem Worte „Feuer" bezeichnete Reinigungsmedium. Das Florentiner Concil hatte in seiner dogmatischen Schlußfassung dieses Wort vermieden, ohne Zweifel, um die Griechen zu schonen, und weil man voraussetzte, daß sich den Griechen nach Annahme der vom Concil festgestellten Lehrentscheidung auch der ihren Sinn bezeichnende Terminus von selber an die Hand geben werde. Die Schismatiker hingegen nahmen umgekehrt den Terminus zum Vorwande, um die ihm zu Grunde liegende Idee einer jenseitigen Reinigung selber zu bestreiten. Sie zeigten sich in ihrem polemischen Eifer insgesammt darin einig, die Idee von einem Reinigungsfeuer als eine dem Heidenthum entlehnte Vorstellung zu bezeichnen. Johannes Eugenicus, der Bruder des Marcus von Ephesus [1]), nannte sie eine dem Chaldäismus entlehnte Vorstellung [2]), Cyrillus Lukaris eine heidnische Fabelei; nach der Meinung des Gerganus von Arta ist der Ursprung der Lehre vom Fegefeuer bei dem lateinischen Dichter Virgilius zu suchen, Gabriel von Philadelphia bezeichnet Plato als den geistigen Urheber derselben. Demgemäß sahen sich die Vertheidiger der lateinischen Lehre aufgefordert, das Wort und den durch das Wort ausgedrückten Begriff vom Fegefeuer gegen die Schismatiker zu vertreten. In diesem Sinne war zunächst eine von Arcudius abgefaßte Schrift gehalten [3]), welcher sich die doppelte Aufgabe setzte, nachzuweisen, erstlich: daß die Idee von einem Reinigungsleiden dogmatisch begründet sei; zweitens, daß dieses Reinigungsleiden mit Recht als Fegefeuer bezeichnet werde. Dieser Schrift ließ Arcudius noch eine andere folgen, gegen ein von den Protestanten des 16ten Jahrhunderts hervorgezogenes Libell περὶ καθαρτηρίου πυρός [4]) gerichtet, welches angeblich von Marcus Eugenicus abgefaßt

---

[1]) Vgl. Oben S. 78, Anm. 1.

[2]) Vgl. Allat. de Purg., c. 30.

[3]) De Purgatorio utrum detur, et an per ignem sit. Rom, 1632.

[4]) In's Lateinische übersetzt von dem Heidelberger Professor Joh. Hartung († 1576) unter dem Titel Apologia Graecorum de igne purgatorio; später

und den Vätern des Basler Concils zugesendet worden war. Arcudius[1]) bestritt sowol den Inhalt des Libells, als auch die angebliche Urheberschaft des Marcus von Ephesus. Er hielt den Mönch Barlaam für den wahren Verfasser, während Allatius sich geneigt zeigte, in dem Libell ein rein protestantisches Erzeugniß zu vermuthen. Denn der Inhalt desselben gehe mit den von Marcus zu Ferrara gegebenen Expositionen nicht zusammen; überdieß müsse es auffallen, daß der Verfasser des Libells mit Beiseitelassung aller patristischen Auctoritäten einzig nur aus der Schrift argumentire. Marcus von Ephesus läugnete nicht, daß die Seelen der Abgeschiedenen jenseits leiden; er behauptete nur, daß diese Leiden nicht durch Feuer verursacht würden, sondern einzig in banger Erwartung, in Furcht und Zittern[2]), und in trauriger Haft an dunkler Stätte[3]) bestünden. Der Verfasser des Libells aber verwirft die Idee der jenseitigen Reinigung völlig, ohne auch nur mit einem Worte irgend welcher jenseitiger zeitlicher Strafen zu gedenken.

Allatius verfaßte gleichfalls eine Schrift über das Purgatorium, die man als den zeitweiligen Abschluß der bis in's 17te Jahrhundert mit den Griechen geführten polemischen Verhandlungen über die betreffende Frage ansehen kann[4]). Wir wiedergeben ihren Inhalt mit Beiseitelassung derjenigen Ausführungen, welche nicht so sehr gegen die Schismatiker, als vielmehr gegen die protestantischen Gegner der kirchlichen Lehre vom Purgatorium gekehrt sind. Die griechische Kirche — sagt Allatius — bekennt ihren Glauben an das Fegefeuer durch ihre Gebete für die Verstorbenen. Diese Gebete hätten keinen Sinn, wenn es nicht einen von Himmel und Hölle verschiedenen dritten Ort gäbe, welcher eben das Fegefeuer ist. Daß man den

---

zusammt einer Schrift des Nilus gegen den römischen Primat im lateinischen und griechischen Texte durch Salmasius veröffentlichet. Hanau, 1608.

[1]) De purgatorio igne. Rom, 1637.

[2]) Die mit geringeren Sünden behafteten Seelen — behauptete Marcus — würden gereiniget *δι' αὐτοῦ καὶ μόνου φόβου*, wie Gregor d. Gr. *(Γρηγόριος ὁ Διάλογος)* ausdrücklich sage.

[3]) *Οὐχ ἐν πυρὶ καὶ κολάσει πάντως, ἀλλ' ὡς ἐν δεσμωτηρίῳ καὶ φυλακῇ καθειργμέναι* — behauptete er von den ohne Früchte der Buße und Besserung von der Erde abgeschiedenen Seelen.

[4]) De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Rom, 1655.

Verstorbenen durch Gebete wohlthun könne, und die für sie dargebrachten Opfer zur Sühne ihrer noch nicht gebüßten geringeren Fehler dienen, wird selbst von schismatisch gesinnten Griechen, vom Mönche Pachomius [1]), Simeon von Thessalonicä und vom Patriarchen Jeremias [2]) zugestanden. Unter den Griechen ist der Segenswunsch üblich: „Möge Gott deine (verstorbenen) Eltern selig machen!" [3]) Der Patriarch Gregor bemerkt in einer Zuschrift an den Kaiser von Trapezunt, daß die Leichen der Excommunicirten anschwellen, und erst, nachdem der Bann zurückgewiesen ist, in Asche zerfallen; eben so werde auch die Seele des Gebannten von den Dämonen gepeiniget, und das nachfolgende Zerfallen der Leiche sei ein Zeichen des Erlöstseins von der dämonischen Plage. Es ist in der griechischen Kirche üblich, das Gedächtniß der Verstorbenen am dritten, neunten, dreißigsten, vierzigsten Tage u. s. w. nach deren Tode zu begehen; solche Gedächtnißtage werden schon in den apostolischen Constitutionen, und weiter bei Ephrem dem Syrer, Eustratius [4]), Johannes Damascenus u. s. w. erwähnt, Gregor von Nazianz gedenkt der

---

[1]) Eine kurze Notiz über Pachomius bei Allat. perp. cons. II, 18, n. 18, p. 871.

[2]) In seiner Censura ecclesiae orientalis, c. 12. Vgl. Unten §. 450. Jeremias scheint hier — bemerkt Allatius — dem Michael Glykas gefolgt zu sein, der sich von den übrigen Schismatikern in der Lehre vom Fegefeuer Bblich unterscheidet. Als Beleg hiefür theilt Allatius in seinem Werke (Perp. cons. III, 15, n. 8) einen Brief des Glykas an den Mönch Nilus mit. Über Glykas vgl. übrigens Oben S. 50, Anm. 7.

[3]) Pitzipios erwähnt, daß die Bettler in Constantinopel und im Orient die mildthätigen Gaben der Vorübergehenden als eine Spende zum Seelentroste der verstorbenen Angehörigen des Gebers erflehen: *Διὰ τὴν ψυχὴν τοῦ πατέρα σου! διὰ τὴν ψυχὴν τῆς μάννας σου! ἔλεον καὶ μακάριον μνημόσυνον νὰ ἔχουν αἱ ψυχαὶ τῶν ἀποθαμμένων, ὁποῦ ἔλειψαν ἀπὸ τὰ χαίρια σας!* Orientalische Kirche, S. 87.

[4]) Eustratius, ein Presbyter in Constantinopel (c. a. 578), verfaßte eine Schrift, in welcher er die Behauptung bekämpft, daß die Seelen nach dem Tode in leblose Unthätigkeit versänken und ihnen deßhalb die Gebete und Opfer der Kirche nicht zu frommen vermöchten. Diese Schrift, von welcher Photius (Biblioth., cod. 171) einen Auszug lieferte, wurde von Allatius an's Licht gezogen, und im Anhange zu seinem Werke de Purgatorio veröffentlichet.

Anniversarien u. s. w. Die an diesen Tagen für die Verstorbenen darzubringenden Opfer werden in den ältesten Liturgien erwähnt, und von Gregor von Nazianz, Epiphanius, Chrysostomus, Eustratius aus apostolischem Herkommen oder doch aus ältester Zeit hergeleitet. Über die Früchte dieser Darbringungen zum Frommen der Verstorbenen finden sich bei griechischen Lehrern: Ephrem, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus u. s. w. die unzweideutigsten Aussprüche; daher denn auch die Schismatiker, z. B. Gabriel von Philadelphia, ausdrücklich zugestehen, daß bezüglich dieses Punctes zwischen der lateinischen und griechischen Kirche keine Differenz bestehe. Worin soll also die Differenz zwischen den Anschauungen beider Kirchen bestehen? Joseph von Brienne[1]) findet sie in den von einander abweichenden Auffassungen der Wirkungen, welche von den Gebeten und Opfern der Kirche erwartet werden. Nach griechischer Ansicht sollen die Gebete und Opfer den Verstorbenen am Tage des Gerichtes zum Troste gereichen; und Viele — so hofft man in der griechischen Kirche —, die sonst ewig der Verdammniß anheimfallen würden, sollen in Kraft jener Intercessionen für das ewige Leben gerettet werden. Diese Annahme streitet gegen den Geist der kirchlichen Gebete, welche ausdrücklich voraussetzen, daß den Verstorbenen bereits jetzt, in der Zeit vor dem letzten Gerichte, Hilfe und Befreiung erwirkt werden soll [2]). Damit ist aber zugleich vorausgesetzt, daß die Verstorbenen gegenwärtig leiden und büßen; eine solche poena sensus (*κόλασις*) wird auch in den liturgischen Gebeten der Griechen unläugbar und unverkennbar angenommen. Diese Leiden und Bußen sollen Reinigungsbußen sein; die orientalische Kirche betet ja selber, wie Caryophilus in seiner Schrift gegen Gerganus von Arta hervorhebt, im Namen der Verstorbenen: Purga me, o misericors! Chrysostomus nennt das Gotteslamm auf dem Altare *ἀμνὸς καθάρσιος*. Daß das Reinigungsleiden ein Leiden im Feuer sei, ist allerdings auf der Florentiner Synode nicht declarirt worden, aber nichts desto weniger gewiß, und die Zusammenstellung der Lehre vom Fegefeuer mit dem origenistischen Reinigungsfeuer um so weniger zuläßig, weil ja auch griechische Väter, welche gewiß Niemand des Origenismus bezüchtigen wird,

---

[1]) Vgl. Oben §. 398.

[2]) Vgl. die von Allatius ausgehobenen Gebete: O. c., c. 18.

ein Basilius [1]) und Gregor von Nazianz [2]) von einem jenseitigen πῦρ καθαρτήριον reden. Diesen gesellt sich Gregor von Nyssa bei, welchen bereits der Patriarch Germanus I und nach ihm Beccus gegen den Vorwurf des Origenismus nachdrücklichst in Schutz genommen haben [3]). Den Aussprüchen dieser Väter reihen sich jene eines Theodoret, Basilius von Seleucia, Isidor von Pelusium, Oecumenius an [4]), und zum vollen Überflusse auch noch die unzweideutigsten Ausdrücke und Stellen in griechischen Kirchengebeten [5]). Die griechischen Lehrer geben selbst darin dem zu Florenz declarirten Dogma der Kirche Zeugniß, daß sie das Fegefeuer als einen von der Hölle verschiedenen Ort bezeichnen [6]); wie die lateinische Kirche

---

[1]) Allatius citirt (O. c., c. 28) aus den Schriften des Basilius drei Stellen. Eine derselben ist der Schrift de Spir. S. (ad Amphilochium), c. 15 entnommen, wo unter Combination der biblischen Stellen Matth. 3, 11 und 1 Kor. 3, 15 von der Feuertaufe die Rede ist, in welcher sich am Tage des Herrn das Werk eines Jeden erproben muß. Die beiden anderen Stellen sind dem Commentare über Jesais (c. 4, n. 137; c. 9, n. 230) entnommen, dessen Echtheit übrigens mehrfach in Zweifel gezogen worden ist. (Vgl. die Zusammenstellung der Auctoritäten für und wider die Echtheit dieser Schrift in Feßler's Institt. patrologg. I, p. 527.)

[2]) Allatius citirt aus Gregor's Rede in eos qui vocantur et non accurrerunt, eine auf 1 Kor. 3, 12. 13 bezügliche Stelle, welche auf den uns bevorstehenden Moment: ἡνίκα ἂν πυρὶ κρίνηται τὰ ἡμέτερα hindeutet.

[3]) Allatius läßt sich bei dieser Gelegenheit unter Rückverweisung auf die vorausgegangene Schrift des Arcudius gegen Barlaam auf eine ausführliche Apologie der griechischen Väter ein, welchen von dem Verfasser der durch Arcudius bekämpften Schrift eine gewisse Hinneigung zur origenistischen Lehre vom Reinigungsfeuer beigelegt wird. (Vgl. Allat. O. c., c. 22 seqq.) Die griechischen Väter, meint der von Arcudius bekämpfte Autor, hätten erst seit der Verdammung des Origenismus ihre Vorstellungen über das in 1 Kor. 3, 15 u. s. w. erwähnte Feuer geändert, und die Anklänge an origenistische Redeweisen vermieden.

[4]) O. c., c. 28.

[5]) O. c., c. 29.

[6]) O. c., c. 31. Allatius citirt zwei Stellen aus Basilius (in Psalm. 2) und Macarius dem Ägyptier (Hom. 40), in welchen besagt wird, daß es im Orte der jenseitigen Finsterniß Stufenunterschiede gebe, angefangen von der dichtesten Finsterniß bis zur dämmernden Helle. Rücksichtlich der zweifelhaften Echtheit des Commentars des Basilius über Psalm. 2 vgl. Fessler Inst. Patr. I, p. 512.

in ihren Todtengebeten die Vorhalle und Pforte der Hölle, d. i. das Fegefeuer von der Hölle selber unterscheidet [1]), so auch die griechische Kirche: Ὦ Θεός, ὁ κριτὴς τῶν ζώντων καὶ τῶν νεκρῶν, ὁ κατάγων εἰς ᾅδου πύλας καὶ ἀνάγων! Auch die Schismatiker sehen sich gedrungen, in dem Hades räumlich verschiedene Stationen (μοναί) anzunehmen, wie aus den Äußerungen des Gabriel von Philadelphia und des Gregor von Chios zu ersehen ist; und sie nehmen diese Unterschiede augenscheinlich darum an, weil sie die in die tieferen Regionen Versenkten für die zur ewigen Verdammniß Bestimmten, die in den höheren und lichteren Regionen Festgehaltenen aber für die zur künftigen Beseligung Bestimmten halten. Wie kann man sich bei solchen Vorstellungsweisen noch gegen die kirchliche Lehre vom Purgatorium sträuben wollen? Etwa weil sie origenistisch klingt? Mögen die Schismatiker, nach deren Meinung viele Seelen am Tage des Gerichtes aus dem Inferus in den Himmel gelangen werden, sich aufrichtig die Frage beantworten, ob nicht weit eher sie es seien, welche mit Grund des Origenismus bezüchtiget werden könnten!

Es steht also fest, die kirchliche Lehre vom Purgatorium ist die Lehre und das Bekenntniß der alten griechischen Kirche. Sie wird übrigens auch von den Syriern, Armeniern und sonstigen orientalischen Christengemeinden bezeugt [2]); sie ist eine älteste Lehre der Kirche, und gehört zum Lehrganzen der göttlichen Offenbarung, daher auch die rabbinische Theologie neben dem ewigen höllischen Feuer ein jenseitiges, zeitlich dauerndes Reinigungsfeuer kennt und bekennt [3]).

§. 426.

Die liturgische Praxis der orientalischen Kirche bietet auch dem neuesten Apologeten der Unionssache den Anknüpfungspunct zur Nachweisung der katholischen Lehre vom Fegefeuer [4]). Die orientalische Kirche bekennt — bemerkt Pitzipios —, daß man gemäß der Über-

---

[1]) A porta inferi erue Domine animam ejus.

[2]) O. c., c. 43. Vgl. Renaudot Coll. Liturg. Orient., Tom. II, p. 103 seqq. (Ed. Francofurt., 1847).

[3]) O. c., c. 44 seqq.

[4]) Pitzipios-Bey, orient. Kirche, S. 84—114.

lieferung und den Satzungen der Apostel und der heiligen Väter Gott um die Vergebung der Sünden, um Linderung und Erlösung der Seelen der Verstorbenen bitten solle; daß man durch Messen, Gebete, Almosen und andere fromme Werke seine Milde und Barmherzigkeit auf diese armen Seelen hinlenken könne; und daß Gott die Gebete der Kirche erhören, und die guten Werke der Lebenden berücksichtigen könne, um die Sünden der Verstorbenen zu vergeben, und ihren Seelen Linderung oder Erlösung von ihren Leiden zu gewähren und sie in das Paradies zu versetzen. Zum Erweise dessen bringt Pitzipios nebst den patristischen Beweisen auch eine Reihe interessanter Belege aus heute noch üblichen Kirchenliedern [1]), aus den für die Beerdigung der Todten vorgeschriebenen Gebeten [2]), nebst anderen, den griechischen Kirchenbüchern entnommenen Gebeten [3]). In der ersten Fastenwoche, der sogenannten Reinigungswoche (*καθαρὰ ἑβδομάς*), werden zu Ende der Messe oder der Vesper Gebete für die Verstorbenen verrichtet, und sodann die im Namen derselben geopferten Kollyben vertheilt und genossen [4]). Die griechische Kirche glaubt an Ablässe für die Verstorbenen, welche *μετριότητες* und *συγχωροχάρτια διὰ τοὺς ἀποθαμμένους* heißen, und Sündennachlaß und Erlösung der abgeschiedenen Seelen von ihren Qualen bezwecken. Hält man diese Praxis der griechischen Kirche zusammen mit der von ihr bekannten Lehre, daß es keine Erlösung aus der Hölle gebe, so ist es unbegreiflich, wie sie sich gegen die Anerkennung der katholischen Lehre vom Fegefeuer (*καθαρτήριον*) sträuben könne. Dasjenige, was den jenseits leidenden, erlösungsfähigen Seelen zugewendet werden soll, ist ja in Wahrheit ein *καθαρισμός*, und der Ausdruck *καθαρίζειν* ist der gottesdienstlichen Sprache der Griechen so geläufig, und drückt überdieß so sehr Dasjenige aus, um was es sich in den Seelennöthen der Abgeschiedenen handelt, daß für die Abweisung des Ausdruckes *καθαρτήριον* ein zureichender Grund sich schlechterdings nicht finden läßt. Die schismatischen Griechen irren sich, wenn sie meinen, daß das lateinische Purgatorium ein völlig neuer Begriff sei, der im Bewußt-

---

[1]) A. a. O., S. 94.

[2]) A. a. O., S. 95.

[3]) A. a. O., S. 96 ff.

[4]) Vgl. über das Officium Collyborum Allat. perp. cons. III, c. 18, n. 10. 11.

sein der Kirchenväter gar nicht gelegen hätte. Die griechischen Lehrer gebrauchten neben dem Worte Gehenna auch das Wort Ἅιδης, das offenbar einen weiteren und minder bestimmten Sinn hat, als die biblische Gehenna, und in vielen Stellen eben nur das Loos und den Aufenthalt der noch nicht zur Seligkeit gelangten Seelen ausdrückt. Andererseits liegt aber im theilweisen Zusammenfließen der Vorstellungen vom Hades und von der Gehenna auch ein Zeugniß für die Richtigkeit der Vorstellung vom Reinigungsfeuer enthalten, was um so mehr zu betonen ist, da die Griechen das Fegefeuer hauptsächlich darum, weil es ein Feuer sein soll, so entschieden perhorrescirten. Übrigens ist die Meinung des heiligen Augustinus, das Reinigungsfeuer möge, obwol nur zeitlich dauernd, mit dem Feuer der Gehenna sachlich Eines sein, von der lateinischen Kirche niemals zum Dogma erhoben worden. Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß auch die orientalische Kirche in einer Menge von Liedern, die noch heute im Gebrauche sind, die Idee von einer Reinigung der Seelen durch das Feuer der Gehenna ausspricht [1]), so daß selbst in dieser Beziehung den Schismatikern jeder Anlaß zu einer Bemängelung oder Kritelei an der lateinischen Vorstellungsweise verwehrt ist.

§. 427.

Die Controverse über das jenseitige Loos der abgeschiedenen Seelen bis zum Auferstehungstage begriff, wie im Vorausgehenden zu ersehen war, auch die Frage über das vorläufige jenseitige Loos heiliger Menschenseelen in sich. Allatius, welcher die Lehre vom Purgatorium so ausführlich behandelte, widmete auch der von den Schismatikern bestrittenen beata visio der Heiligen eine umständliche Beleuchtung [2]). Nach Vorführung einiger absprechender Äußerungen des Nicephorus Callistus, Marcus Eugenicus, Josephus Bryennius und Gerganus von Arta geht er daran, die Lehre, daß die Heiligen jetzt schon Gott anschauen, aus der ununterbrochenen Lehrtradition der griechischen Kirche zu begründen. Zu diesem Ende führt er eine lange Reihe von Stellen aus Heiligenbiographien,

---

[1]) Vgl. die ausgehobenen Belege a. a. O., S. 110 f.

[2]) Ep. ad Boynaeburg., c. 26—40.

Lob- und Gedächtnißreden auf heilige Personen aus allen Jahrhunderten der griechischen Kirche vor, vom 4ten Jahrhunderte angefangen, bis herab in's 16te und 17te Jahrhundert. Aus der patristischen Epoche werden angeführt Silvanus, der Lebensbeschreiber des heiligen Pachomius, Paphnutius als Verfasser eines Lebens des heiligen Onuphrius, Gregor von Nazianz (Stellen aus seinen Gedächtnißreden auf seinen Bruder Cäsarius und auf Basilius), Gregor von Nyssa (in seinen Gedächtnißreden auf Pulcheria, Placilla, Meletius, Vita Ephraemi, Comm. in beatitud.), Chrysostomus [ep. ad viduam, Comm. in Psalm. 113] [1]); aus der nachpatristischen Epoche bis zum Ausbruche des Schisma: Cyrillus Scythopolitanus (Vita Joannis Episcopi et Hesychastae Laurae S. Abbatis), Theodorus Studita (de vita et laudibus magni Arsenii), Johannes Damascenus (oratio de S. Barbara), Andreas von Creta (or. in S. Nicolaum; or. in S. Titum; in S. Patapium), Leontius von Cypern (vita Simeonis Abbatis), Johannes Hagiopolita (laudatio Macarii Aegyptii), Johannes Diaconus (vita Josephi Hymnographi), Arsenius, Erzbischof von Corfu (laud. S. Barbarae), Petrus, Bischof von Argos (laud. in SS. Cosm. et Damian.), Procopius von Byzanz (laud. S. Marci Evang.; laud. S. Joann. Evang.), Johann, Patriarch von Jerusalem (vita S. Joann. Damasc.) u. s. w. An die Genannten reihen sich Männer aus der Periode des Schisma: der Rhetor Nicetas, Simeon der Metaphrast u. s. w. Gennadius bemerkt in seiner Schutzschrift für die Florentiner Synode, daß es auch unter den erklärten Schismatikern nicht an Solchen fehle, welche bezüglich des beregten Punctes der kirchlich-rechtgläubigen Lehre beistimmen. Als solche lassen sich nennen Michael Psellus, der Metropolit Nilus von Rhodus, Leo Centuripinus, der Patriarch Gregor, Gegner des Beccus, Michael Glykas, der die aus den pseudoathanasianischen Quaestiones ad Antiochum geschöpften Einwände durch Hinweis auf die notorische Unechtheit des größten Theiles dieser Schrift geradezu von der Hand weist [2]).

---

[1]) Pitzipios will den Gregorius Thaumaturgus als Zeugen anführen; aber die unter Gregor's Namen gehenden Homilien, deren erster Pitzipios die von ihm beigebrachte Stelle entnommen hat, sind unecht.

[2]) Vgl. die zwei Aufsätze des Glykas, welche in Mai's Nov. Bibl. PP., Tom. VI, p. 533—537 abgedruckt sich finden.

Der Rhetor Manuel [1]) folgert aus 2 Kor. 5, 1, daß die Heiligen alsogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden, und Gott im geistigen Sinne ihr Wohnort sei; so seien sie jetzt bereits geistig selig, nach der allgemeinen Auferstehung werden sie es geistig und leiblich zugleich sein. Gabriel von Philadelphia und Georgius Coresius entziehen sich nur durch gezwungene und unverständliche Wendungen der von Manuel offen ausgesprochenen Zustimmung zu der dogmatisch-richtigen Auffassung der besprochenen Frage. Der Mönch Josephus Philagrius [2]) behauptet, daß die von den Lateinern aus Johannes Damasc. und dem Doxastikon [3]) entlehnten Stellen nicht in dem ihnen beliebten Sinne gedeutet werden können, da Hebr. 11, 39. 40 [4]) eine solche Deutung nicht zulasse. Dieser Einrede kann nicht Folge gegeben werden, wenn die den genannten Auctoritäten entlehnten Stellen einen anderen, als den von den Lateinern in sie gelegten Sinn nicht zulassen. Im Troparium werden die Heiligen um ihre Fürbitte angerufen. Hat es einen Sinn, sie als Fürbitter zu denken, und an die Kraft ihrer Fürbitte zu glauben, wenn sie nicht vor Gottes Angesicht stehen? Johannes Damascenus begründet die Heiligenverehrung daraus [5]), daß der Tod der Heiligen im Angesichte des Herrn kostbar sei (Psalm 115, 15); aber, fügt er bei, quid pretiosius, quam in manu Dei *(ἐν χειρὶ Θεοῦ)* esse? [6]) Er sagt von ihnen weiter: Viventes in fiducia Deo assistunt .... pro te ad ipsum sermonem conferunt .... Zudem findet sich in des Damasceners Schrift gegen die Manichäer [7]) eine Stelle, in welcher ausdrücklich und mit unzweideutigen Worten Dasjenige asserirt wird, was Philagrius läugnet. Die Stelle Hebr. 11, 39. 40 wird selbst von dem Schis-

---

1) Vgl. Oben S. 124, Anm. 2.

2) Des Philagrius gedenkt Allatius auch Purg. c. 30. Sein Zeitalter weiß er nicht näher zu bestimmen. Vgl. Perp. cons. II, 18, n. 18, S. 870.

3) Doxasticon i. e. Troparium — bemerkt Allatius — quod in ecclesia graeca post Gloria Patri cani consuevit. Aus Anlaß dessen sei auf eine Reihe von hieher bezüglichen Stellen aus griechischen Kirchenbüchern bei Pitzipios S. 117 f. aufmerksam gemacht.

4) Vgl. Oben S. 116.

5) De fide orthodoxa IV, 15.

6) Vgl. die Erklärung dieses Ausdruckes in der Confessio orthodoxa, qu. 67.

7) Dialogus adv. Manichaeos, c. 75.

matiker Theophylakt so ausgelegt, daß sie zu Gunsten der Lateiner zeugt. Theophylakt macht aufmerksam, daß der Apostel den dahingeschiedenen Gerechten nicht das Coronari, sondern nur das Consummari vor dem Ende der Zeiten abspricht; sie haben aber, bemerkt er weiter, schon jetzt ein Unterpfand der zukünftigen Verherrlichung: Unde enim eis potestas auxiliandi invocantibus se? Unde ipsis fiducia intercedendi? Perfectionem autem et consummationem tunc accipient. Was kann aber die von Theophylakt zugestandene corona, der von ihm zugestandene arrhabo anderes sein, als die gloria coelestis und die Anschauung Gottes? Übrigens gehört die beregte Stelle im Hebräerbriefe gar nicht zur Sache, da in derselben nicht von den Heiligen schlechthin, sondern nur von den alttestamentlichen Heiligen, und ihrem Harren auf die Erlösung durch Christus die Rede ist. Wenn der Apostel ebendaselbst sagt: Deo de nobis melius aliquid providente, so kann dieses Melius im Gegensatze zu dem Harren der alttestamentlichen Gerechten auf die Erlösung aus dem Limbus doch gewiß nur die sofort nach dem Tode eintretende Vollendung und Glorie der neutestamentlichen Gerechten bedeuten.

§. 428.

Außer den bisher vorgeführten dogmatischen Differenzen kamen in den Controversen zwischen Griechen und Lateinern auch verschiedene andere, das äußere Kirchenthum und die kirchliche Disciplin betreffende Differenzen zur Sprache. Dieß geschah zuerst durch Photius, als er merkte, daß Papst Nikolaus nicht geneigt sei, ohne genaue Prüfung des Sachverhaltes in die ungerechte Absetzung des Patriarchen zu willigen. Demzufolge deutete er in jenem Schreiben, welches er nach der, a. 861 zu Constantinopel gehaltenen Synode an Papst Nikolaus sendete [1]), bereits darauf hin, daß in der lateinischen Kirche sich Manches fände, was sich strenge genommen nicht billigen lasse; dahin rechnet er die Beobachtung des Sabbats (d. i. das Fasten am Samstage) und das Verbot der Ehe (Priestercölibat). Diese Differenzen hebt er weit stärker in einem, a. 867 an die Patriarchen des Orientes gerichteten Rundschreiben hervor [2]), in welchem

[1]) Epp. Lib. I, ep. 2 in Photii Opp. II, S. 594 ff.

[2]) Epp. Lib. I, ep. 13; Opp. II, S. 722 ff.

er den Lateinern nebstdem noch vorwirft, daß sie die Quadragesimalzeit verkürzen, und die von griechischen Priestern Gefirmten abermals salben, als ob nur den Bischöfen die Salbung mit dem Chrisma zustünde. Weniger Gewicht legt Photius auf ein paar andere Puncte, die er in seinem zweiten Schreiben nicht mehr zur Sprache brachte, daß nämlich bei den Lateinern Diakone per saltum zu Bischöfen ordinirt, und den Geistlichen Bart und Haare geschoren würden.

Diese Vorwürfe des Photius wurden bereits von Ratramnus und Äneas von Paris umständlich besprochen. Ratramnus widmet ihnen den größeren Theil des vierten Buches seiner Schrift contra Graecorum Opposita. Bezüglich der Differenzen in Bezug auf die Zeiten des Fastens hebt Ratramnus ausführliche Stellen aus den Kirchengeschichtschreibern Socrates und Eusebius aus, um darzuthun, daß solche Differenzen schon in den ersten christlichen Jahrhunderten, unbeschadet der kirchlichen Einheit, bestanden haben. Die Samstagsfasten der römischen Kirche stammen aus ältester Zeit, und werden auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus zurückgeführt, welche, zum Kampfe gegen Simon Magus sich rüstend, an einem Samstage gefastet haben sollen. Nach Augustin's Zeugniß [1]) steht die römische Kirche mit ihren Samstagsfasten nicht allein da; sie werden nach ihm auch in der africanischen Kirche vielfach beobachtet. Übrigens läßt sich sowol für die Beobachtung, als auch für die Unterlassung der Samstagsfasten ein guter Grund anführen; die Fastenden ahmen die Trauer der über Christi Tod und Begräbniß betrübten Jünger nach, die nicht Fastenden feiern die Sabbatruhe und Auferstehungsfreude. Wollte man die Römer wegen ihrer Samstagsfasten tadeln, so müßte man auch die vielfach üblichen Mittwochsfasten verwerfen, was doch nie geschehen ist, und auch von Seite der Griechen nicht geschieht. Eben so finden sich bezüglich der Quadragesimalfasten sowol in der abendländischen, als auch in der morgenländischen Kirche mancherlei Verschiedenheiten. Die Römer fangen ihre Quadragesimalfasten 6 Wochen, die Griechen in der 8ten Woche vor Ostern an; es gibt aber andere Kirchengebiete, in welchen man in der 7ten oder 9ten Woche vor Ostern zu fasten beginnt. Warum ist

[1]) Ep. 36 (ad Casul.) in Opp. II, S. 68 ff. Vgl. auch ep. 54 (ad Januar.), l. c., S. 123 ff.

den Griechen gerade nur die römische Fastenpraxis mißfällig? Oder wenn ihnen dieselbe zu lax ist, stehen sie nicht selbst hinter Anderen zurück, welche länger oder strenger, als sie, fasten? Übrigens hat die lateinische Praxis in Bezug auf die Zahl der Tage (Quadragesimalfaste) die meiste Conformität mit dem Beispiele Christi und Mosis, und ersetzt zudem durch ihre Strenge Dasjenige, um was die griechische Fastenzeit vor Ostern länger dauert. Zuletzt sucht Ratramnus die römische Zahl der Quadragesimalfasttage noch durch mystische Zahlendeutungen zu rechtfertigen [1]).

Auf ähnliche Art vertheidiget er die lateinische Sitte des Scheerens von Bart und Haar. Er macht hier abermals auf die mancherlei Unterschiede der Observanz in verschiedenen Kirchengebieten aufmerksam, und rechtfertiget die lateinische Sitte durch das Beispiel Petri und mehrerer anderer Apostel.

Den Priestercölibat rechtfertiget Ratramnus durch das Beispiel heiliger Männer des A. T. und der Apostel, durch die Verdienstlichkeit der freiwilligen Virginität, durch die Hemmnisse, welche das eheliche Leben der priesterlichen Berufswirksamkeit und dem Streben nach christlicher Vollkommenheit bereitet. Und wie verträgt sich der Dienst am Altare mit der Fleischlichkeit des ehelichen Verkehres? Die Kirche zu Thessalonicä bedroht jene Kleriker mit Absetzung, welche mit ihren vor der Weihe genommenen Weibern nach der Weihe die Ehe noch fortsetzen. Wenn die Griechen gegen diese Satzung einer griechischen Kirchengemeinde nichts einzuwenden haben, warum tadeln sie den Priestercölibat der Lateiner? Endlich erinnert Ratramnus noch an die alten Kirchengesetze, die auf den Synoden zu Nicäa (a. 325), Neocäsarea (a. 314), Carthago (a. 424) gegen die Ehen der Kleriker erlassen wurden.

Die abendländischen Bischöfe handeln nur im Geiste der Schrift, wenn sie die Firmung der Getauften sich vorbehalten. Durch die Firmung wird den Getauften der heilige Geist verliehen (Apstgsch. 8, 14 ff.); der heilige Geist aber ist von Christus den Aposteln ertheilt worden (Joh. 20, 22), also steht es einzig den Aposteln und

---

[1]) In dieser Beziehung ist eine aus Cassian. Coll. XXI, c. 25 und Gregor. Hom. 16 in evangg. combinirte Stelle im Decretum (P. III. de consecr. dist. V, c. 16) beachtungswürdig, welche die Vierzigzahl der Fasttage als die Vollzahl der Gott darzubringenden Decimae des Kirchenjahres darstellt.

ihren Nachfolgern zu, den heiligen Geist zu spenden. Schon im A. T. waren ausschließlich die Hohenpriester zum Amte der Salbung berufen; auch im N. T. behielten sich die Apostel dieses Amt vor, indem ausschließlich sie den bereits von Anderen Getauften den heiligen Geist ertheilten (Apstgsch. 8, 14 ff.; 19, 1 ff.).

Äneas von Paris argumentirt für die von Photius angegriffenen Institutionen und Bräuche der lateinischen Kirche aus altkirchlichen Auctoritäten. So citirt er eine Reihe von Aussprüchen alter Concilien, Päpste und Kirchenlehrer für den Cölibat der Kleriker [1]), für die lateinische Fastendisciplin [2]), für die Spendung der Firmung durch die Bischöfe [3]). Das Scheeren von Bart und Haar wird mit Beziehung auf 1 Kor. 11, 14 im Namen priesterlicher Schicklichkeit gefordert [4]). Daß in der römischen Kirche Diakone per saltum zu Bischöfen ordinirt werden, stellt Äneas nicht, wie Ratramnus, in Abrede, und gesteht überdieß, daß er sich nicht vermessen wolle, den eigentlichen und wahren Grund dieser Praxis zu errathen. Indeß glaubt er zureichende Gründe angeben zu können. Da nämlich in Bezug auf das liturgische Hauptamt, Darbringung des Opfers, kein Unterschied zwischen Bischof und Priester besteht, und jeder Bischof zugleich Priester ist, überdieß in der geistlichen Gnade des Episcopats gewiß auch die des Priesterthums enthalten ist, so möge jener saltus — meint Äneas — immerhin angehen. In der apostolischen Zeit gab es anfangs keinen Unterschied von Bischöfen und Priestern (1 Petr. 5, 1; Apstgsch. 20, 17. 28; vgl. Phil. 1, 1); Paulus nennt dieselben, welche er als Presbyteros bezeichnet (Tit. 1, 5), gleich darauf auch Bischöfe (Tit. 1, 6). Die Episcopi wurden erst dann von den Presbytern unterschieden und über dieselben gestellt, als einzelne Presbyter mit den von ihnen Getauften Parteien zu bilden anfiengen, und durch dieses factiöse Treiben die kirchliche Einheit bedroht wurde (vgl. 1 Kor. c. 12).

---

[1]) Adv. Graecos, c. 95—186.

[2]) Ibid. c. 169—177.

[3]) Ibid. c. 178—185.

[4]) Ibid. c. 186.

§. 429.

Bei der Wiedererneuerung des Schisma durch Cärularius wurden die erwähnten Beschuldigungen von Seite der Griechen erneuert, und mehrere ähnlicher Art hinzugefügt. In dem Briefe Leo's von Achrida an den Bischof von Trani wird den Lateinern nebst den judaisirenden Samstagsfasten auch dieß vorgeworfen, daß sie Fleisch vom Erstickten essen, und in der Fastenzeit das Alleluja nicht singen. Michael Cärularius zählt in seinem ersten Briefe an Petrus von Antiochien [1]) eine Reihe von Klagepuncten auf, unter welchen sich nebst den schon vorhin erwähnten noch folgende finden, daß die Lateiner zwei Brüdern die Ehen mit zwei Schwestern erlauben, daß bei der Communion einer der am Altare Dienenden die Azymen genießt und dann die Übrigen umarmt; daß die lateinischen Bischöfe kostbare Ringe tragen, gleichsam zum Zeichen ihrer Vermählung mit der Kirche, daß sie die Taufe mit nur einmaliger Eintauchung spenden und den Täuflingen Salz in den Mund geben; daß sie den Bilder= und Reliquiendienst mißachten, und die Auctorität der drei großen Lehrer Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus nicht gebührend ehren [2]).

Petrus von Antiochien neigt sich in seiner Antwort auf die Zuschrift des Cärularius im Allgemeinen wol auf die Seite des Cärularius, ist jedoch nicht in allen Puncten mit ihm einverstanden [3]). Das Scheeren von Bart und Haar, die Bischofsringe und das Fleischessen der Mönche rechnet er unter die indifferenten Dinge, welchen auch aus den Observanzen der griechischen Kirche manches Ähnliche zur Seite gestellt werden könnte. Daß die Lateiner zu der Zeit, in welcher die Griechen bereits ihre Quadragesimalfasten beginnen, Fleisch und Käse genießen, und daß sie die Priesterehen

---

[1]) Ad Petr. Antioch. Ep. I, c. 12 ff. bei Will, S. 180 ff.

[2]) Zu diesen Vorwürfen kamen von Seite der den Streit weiter fortsetzenden Schismatiker noch andere, welche Manuel Calecas (Contra Graecos, lib. IV; Bibl. Magn. XIV, S. 322 ff.) erwähnt und widerlegt; nämlich in Betreff der lateinischen Sitte des Kniebeugens, des lateinischen Kreuzmachens, des Umstandes, daß bei den Lateinern Priester am Altare als Diacone fungiren u. s. w.

[3]) Siehe Will, S. 193 ff.

verdammen, mißbilliget Petrus entschieden. Daß sie den Bilder- und Reliquiencult verwerfen sollten, kann Petrus nicht glauben; Anderes, was mißbräuchlich geschieht, mag dem Papste unbekannt, oder ihm abzustellen unmöglich sein. Müßten doch auch die eifrigen Patriarchen von Constantinopel Manches dulden, was sie, wenn sie es vermöchten, gewiß beseitigen würden.

Wenn bereits der orientalische Bischof verschiedene Puncte als unwesentlich erklärte, so konnte um so mehr der Vertreter der Lateiner, Cardinal Humbert, auf einige wenige Puncte sich beschränken, rücksichtlich welcher er den von Cärularius erhobenen Vorwurf des Judaismus abzuwehren suchte. Dieser Vorwurf galt zunächst den Samstagsfasten. Humbert citirt[1]) die alttestamentlichen Vorschriften über die Sabbatfeier 2 Mos. 20, 8—11; 34, 21, und fragt, welche Ähnlichkeit diese Feier mit den lateinischen Samstagsfasten haben soll? Die Juden begehen den Sabbat als festlichen Tag und halten an demselben eine solenne Mahlzeit; die lateinischen Christen fasten und verrichten alle Werktagsarbeiten. Eher könnte man sagen, daß sich die Griechen den Juden nähern, weil sie, wie diese, am Sabbat fröhlich essen, und gleich ihnen in der Quadragesimalzeit einen einzigen Samstag fasten. Die Trauer der Samstagsfasten, welche der Erinnerung an den im Grabe gelegenen Herrn gilt, hat einen durchaus antijüdischen Sinn, den bereits Papst Silvester I betonte. Papst Innocenz I hob hervor, daß, wie der Freitag als Todestag Christi, so auch der Samstag als der zwischen den Todes- und Auferstehungstag fallende Tag des Ruhens im Grabe der wöchentlich wiederkehrenden Feier würdig sei. Es ist eine Inconsequenz, wenn die Griechen den Todestag jede Woche, die Grabesruhe Christi aber nur einmal im Jahre feiern wollen. Wenn Nicetas Pectoratus[2]) sich auf die apostolischen Constitutionen beruft, welche jeden Mittwoch und Freitag zu fasten gebieten, das Fasten am Samstag aber nur einmal im Jahre gestatten, so ist zu erinnern[3]), daß das Itinerarium Petri und die sogenannten Canones apostolici (mit Ausnahme von 50 Canones) apokryphe Schriften sind und demnach kein verbindendes Ansehen haben. Daß Papst Agatho auf der

---

[1]) Dialogus, c. 6 und 46 seqq.

[2]) Vgl. Nicetae Libellus contra Latinos, c. 11 seqq.

[3]) Respons. adv. Nicetae libellum, c. 16 seqq.

sechsten allgemeinen Synode sich zu der griechischen Ansicht rücksichtlich der Samstagsfasten bekannt habe, ist völlig unwahr, und der Canon, der dem dawider handelnden Presbyter mit Absetzung droht, eine Erdichtung. Papst Agatho war auf jener Synode gar nicht anwesend, und die nach Abschluß der Synode vom Kaiser Constantin an die römischen Legaten gerichtete Frage bezog sich auf etwas ganz Anderes, nämlich auf den Brauch der römischen Kirche rücksichtlich der liturgischen Opfergaben. Die Legaten erklärten dem Kaiser, weßhalb dem bei der Opferung darzubringenden Weine in der römischen Kirche Wasser beigemischt, und ungesäuertes Brot als Abendmahlsbrot verwendet werde [1]. Der Kaiser Constantin billigte das Herkommen der römischen Kirche, und zeigte sich mit der Motivirung desselben zufrieden.

Das Verbot, vom Erstickten zu essen, und die Motivirung dieses Verbotes (3 Mos. 17, 11) gehören dem Bereiche der alttestamentlichen Satzungen an, auf welche zu recurriren, Jenen übel ansteht, welche eben den Lateinern den Vorwurf des Judaismus aufbürden wollen. Vgl. Kol. 2, 16; Tit. 1, 15; 1 Tim. 4, 1—5 u. s. w. Übrigens ist es unwahr, daß die Lateiner jenes Verbot mißachten; es wird vielmehr aus Pietät gegen altherkömmliche Gewohnheiten und Traditionen in der römischen Kirche heilig gehalten, und seine unnöthige Verletzung mit schweren Bußen belegt. Nur kann nicht zugegeben werden, daß es als ein für alle Zeit verbindendes apostolisches Statut gelten soll, da doch offen daliegt, daß die Apostel durch temporäre Beibehaltung gewisser alttestamentlicher Legalien einen schonenden Übergang aus der alttestamentlichen Lebensordnung in die christliche Heilsordnung vermitteln wollten.

Daß die Lateiner das Alleluja nur einmal zu Ostern singen, ist eine Unwahrheit; daß es während der vorausgehenden 9 Wochen nicht gesungen wird, ist ein altehrwürdiges Herkommen, welches dem Geiste der Fastenzeit entspricht; denn diese ist, wie auch durch andere Kirchenbräuche ausgedrückt wird, eine Zeit der Trauer und Buße. Dieser Geist trauervoller Buße hindert aber nicht, Gott den gebührenden Preis auch in der Fastenzeit zu spenden, wie aus den Gebeten der Kirche hinlänglich zu entnehmen ist.

---

[1]) Vgl. Oben §. 412, letzte Anm.

In seiner Schrift gegen Nicetas beleuchtet Humbert schließlich[1]) die Einwendungen desselben gegen den lateinischen Priestercölibat. Die sogenannten apostolischen Canonen, aus welchen Nicetas das Recht der Priester auf ihre Weiber deduciren will, sind unecht; und es heißt das Andenken der Apostel Paulus, Johannes und des apostolischen Barnabas entehren, wenn man ihnen die Begünstigung fleischlicher Gesinnungen der Diener des Altars unterschieben will. Die lateinische Kirche duldet die Ehen mit Jungfrauen bei Klerikern der niederen Grade, verwehrt ihnen aber für den Fall einer nach Empfang der niederen Weihen eingegangenen Ehe den Zutritt zu den höheren Weihen, deren Träger nur ehelose Männer sein können. Ein verheiratheter Mann kann nur mit Zustimmung seiner ihm entsagenden Gattin die höheren Weihen empfangen; ein Laie, der keine Jungfrau, sondern eine Wittwe zur Gattin nahm, ist vom Empfange der höheren Weihen völlig ausgeschlossen. Indem die römische Kirche dieß vorschreibt, handelt sie im Geiste der alten kirchlichen Canonen, welche den Klerikern verbieten, andere Frauen, als ihre nächsten Blutsverwandten, bei sich im Hause zu haben, und den unenthaltsamen Klerikern Absetzung und Ausschließung vom Altardienste androhen. Nach den Äußerungen des Nicetas könnte es fast scheinen, als ob jeder Priester ein Weib haben müsse; in 3 Mos. 11, 44 hingegen heißt es: Sancti estote, quoniam ego sanctus sum, dicit Dominus Deus vester![2])

§. 430.

Die Polemik, welche Cärularius gegen die gottesdienstlichen und disciplinären Bräuche der lateinischen Kirche erneuert hatte, wurde seitdem ein stehender Artikel in den Erklärungen der Schismatiker gegen die Lateiner, und bot den unionsfeindlichen Griechen willkommenen Anlaß, eine Menge von Differenzpuncten hervorzuziehen, durch deren Betonung der Gegensatz zur lateinischen Kirche möglichst geschärft und verfestet werden sollte. Dazu kam noch, daß man in der griechischen Kirche gerade in diesen Zeiten darangieng,

---

[1]) O. c., c. 25 seqq.

[2]) Über die Antwort Humbert's auf die von Nicetas beregte Frage rücksichtlich der Missae Praesanctificatorum vgl. Unten §. 438.

die bestehenden Gewohnheiten, Übungen und Gesetze zu sammeln, zu commentiren und zu systemisiren; wobei es nicht fehlen konnte, daß die schon vorhandene Abneigung gegen die Lateiner auch in diesem Geschäfte sich geltend machte und das ihrige beitrug, den bereits bestehenden Gegensatz zur lateinischen Kirche noch bestimmter zu fixiren und ihn mit dem ehrwürdigen Scheine des treuen Festhaltens an alten Überlieferungen und Satzungen zu umhüllen. So traten in der zweiten Hälfte des 12ten Jahrhunderts als Commentatoren des von Photius verfaßten Syntagma hervor Alexius Aristenus, Johannes Zonaras, Theodorus Balsamon, der bedeutendste Canonist der griechischen Kirche [1]. Den Genannten schließt sich im 13ten Jahrhundert der Mönch Arsenius (a. 1255 Patriarch von Constantinopel) als Verfasser einer neuen Synopsis Canonum an. Zu großem Ansehen gelangte das im 14ten Jahrhundert von Matthäus Blastares abgefaßte *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον*, neben welchem noch aus demselben Jahrhunderte die epitome canonum von Constantinus Harmenopulos, dem Verfasser der Hexabiblos, gleichfalls eines Rechtsbuches, zu erwähnen ist. Wir werden im nächstfolgenden Verlaufe unserer Darstellung zu wiederholten Malen auf die in diese Werke aufgenommenen polemischen Erklärungen gegen das lateinische Kirchenthum stoßen.

Auf dem Concilium zu Florenz kamen die, das äußere Kirchenwesen betreffenden Differenzpuncte zwischen Griechen und Lateinern erst nach Abschluß der übrigen Verhandlungen, und auch da nur kurz, zur Sprache. Man wollte augenscheinlich die Griechen möglichst schonen, und das an sich so schwierige Werk der Vereinigung nicht noch mehr erschweren; die Union bezog sich ausgesprochener Maßen nur auf dogmatische Differenzpuncte, unter Beseitelassung disciplinärer oder ritueller Verschiedenheiten, so weit diese nicht die Substanz der Kirchenlehre berührten. Als jedoch Marcus von Ephesus neuerdings die Verschiedenheiten und Differenzen in den Bräuchen beider Kirchen hervorhob, und in übelwollender Weise gegen die Lateiner auszubeuten versuchte, so hielt es Gregorius

---

[1] Ihre Arbeiten sind aufgenommen in Beveridge's Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia graeca receptorum, una cum scholiis antiquorum. Oxford, 1672.

Protosyncellus [1]) für angemessen, ihn auf die mancherlei Differenzen zu verweisen, die in Bezug auf verschiedene Kirchenbräuche innerhalb der griechischen Kirche selber bestünden. Schon in der einzigen Stadt Constantinopel wären bezüglich der Fastendisciplin abweichende Observanzen zu treffen; ebenso bestünden in ritueller Hinsicht mancherlei Verschiedenheiten zwischen der Hauptkirche Constantinopels und den verschiedenen Klöstern Constantinopels. Auch würden die alten Canonen der griechischen Kirche nicht durchgängig beobachtet; die Griechen fasten nicht alle Freitage, wie es in den alten Canonen vorgeschrieben ist, während die Lateiner in dieser Beziehung keine Ausnahme sich erlauben.

Daß die Griechen an altererbten Bräuchen nicht beständig festgehalten haben, und unter ihnen mancherlei Verschiedenheiten in rituellen und kirchlich-disciplinären Angelegenheiten statthaben, wird von Leo Allatius umständlich gezeigt [2]). Nachdem er mehrere Beispiele von den zu seiner Zeit bestehenden Verschiedenheiten angeführt hat, citirt er ältere Auctoritäten, durch welche die spätere Abweichung von mancherlei früher bestandenen Übungen bezeugt wird. Theodorus Studites beschwert sich darüber, daß seit den Zeiten des Bilderstürmers Constantinus, der sich mehrmals nacheinander verehelicht habe, den zum zweiten oder dritten Male sich Verehelichenden dieselbe kirchliche Auszeichnung der coronatio zu Theil werde, wie den zum ersten Male zu Trauenden; die Kirche der früheren Jahrhunderte habe es anders gehalten. Daß die griechische Fastendisciplin nicht aus apostolischer Überlieferung stamme, sondern im Verlaufe der ersten christlichen Jahrhunderte sich gebildet habe, wird selbst von Michael Glykas zugestanden. Die Trullanische Synode stellt es dem Ermessen der Hirten der Kirche anheim, zu beurtheilen, ob und wie weit die Bestimmungen der altkirchlichen Canonen in Anwendung zu bringen seien. In demselben Sinne hätten sich vorausgehend bereits ein Basilius (can. 3), Gregor von Nyssa (ep. ad Letojum), Chrysostomus (de sacerdotio) geäußert. Während nach dem Zeugnisse des Justinus M. in der alten Kirche die Diakone die Eucharistie an die Gläubigen vertheilten, ist in der griechischen

---

[1]) In der Apolog. adv. Marc. epist. Vgl. Labbe XVIII, S. 779; Allat. Perp. Cons. III, 12, n. 2 ff.

[2]) Perp. cons. III, 13 et 14.

Kirche gegenwärtig nur den Priestern die Ausspendung des Abendmahles gestattet. Zonaras, Balsamon, Johannes Phurnus, Simeon von Thessalonicä gestehen in ihren, auf griechisches Kirchenwesen bezüglichen Schriften mancherlei andere Abänderungen alter Bräuche zu. Blastares stößt sich daran, daß bei den Lateinern die Frauen in's Sanctuarium eintreten dürfen. Wären ihm die Canonen des Dionysius Alexandrinus bekannt gewesen, so hätte er gewußt, daß auch in der alexandrinischen Kirche die Frauen zum Altare traten, um dort die Eucharistie zu empfangen. Die Trullanische Synode verhängt den Bann über Jene, welche mit stutzermäßig zugerichtetem Hauptthaar die Kirche betreten; Zonaras gesteht zu, daß dieser Canon von den kirchlichen Vorstehern seiner Zeit geflissentlich ignorirt werde. Er gesteht ferner zu, daß die altkirchlichen Vorschriften über das Kirchenvermögen, über Cumulation incompatibler geistlicher Bedienstungen nicht mehr geachtet würden. Die Translationen der Bischöfe von einem Bischofsstuhle auf einen anderen, welche in der alten Kirche so strenge untersagt sind, gehören in der gegenwärtigen schismatisch-griechischen Kirche völlig zur Ordnung. Macarius, ein schismatischer Bischof von Ancyra aus dem 15ten Jahrhunderte, wirft den Lateinern [1]) Judaismus vor, und rühmt an der griechischen Kirche, daß sie von diesem Gebrechen frei sei. Mit Recht wird ihm — bemerkt Allatius — von Arcudius [2]) entgegnet, daß die Griechen eine Menge von Bräuchen haben, für welche sich in den mosaischen Institutionen Analoga auffinden lassen, und welche somit gleichfalls als Judaismen angesehen werden müßten, wenn der den Lateinern gemachte Vorwurf stichhaltig sein soll. Das Richtige, fährt Arcudius fort, hat in dieser Beziehung schon Tertullian bemerkt. Es gibt gewisse Riten, welche so sehr im Wesen der Religion liegen, oder sich aus anderen Gründen der religiösen Praxis so nahe legen, daß selbst Jene, welche dem Teufel dienen, gewisse Waschungen, Weihungen, den Gebrauch von Milch, Honig, Brot, die Anwendung von Salbungen u. s. w. mit den Verehrern des wahren Gottes gemeinsam haben. Es ist also durchaus verfehlt, auf solche äußere Ähnlichkeiten irgend welche Anschuldigungen

---

[1]) In seiner Schrift *κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας καὶ κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου* (handschriftlich in der k. Bibliothek zu Wien).

[2]) De Sacr. III, 6.

stützen zu wollen. Die Griechen bezüchtigen die Lateiner des Judaismus wegen der Beobachtung des Sabbats. Mit gleichem Rechte könnten die Lateiner die Griechen beschuldigen, daß sie an dem jüdischen Verbote des Genusses vom Erstickten halten. Die Griechen beginnen gleich den Juden die Feier ihrer Feste mit dem Vorabend des Festtages; ihre Gebete, welche über die Wöchnerinnen gesprochen werden, erinnern an die jüdische Meinung, daß das Gebären, und die Anrührung der Wöchnerin und alles Dessen, was im Hause der Wöchnerin ist, unrein mache.

§. 431.

Der Widerspruch des schismatischen Griechenthums gegen das lateinische Kirchenwesen hatte sich bereits zu den Zeiten der Florentiner Synode zu einem Proteste gegen die Mehrzahl der sacramentalen Acte der lateinischen Kirche ausgebildet, welcher man in der Vollbringungsart dieser Acte eine unbefugte Abweichung von der ursprünglichen Einsetzung und Bedeutung derselben zur Last legte. Eine Sammlung der, den Griechen des 15ten Jahrhunderts geläufigen Einreden gegen die sacramentalen Riten der Lateiner findet sich in einem Werke des Erzbischofes Simeon von Thessalonich, welcher einige Jahre vor Eröffnung der Florentiner Synode während der Belagerung Thessalonichs durch die Türken starb, a. 1430[1]). Simeon wirft in diesem seinem Werke den Lateinern unter Anderem vor, daß sie bei der Taufe die dreimalige Untertauchung unterlassen, die Firmung von der Taufe trennen, das Abendmahl nicht gemeinschaftlich genießen und den Kindern versagen, daß sie bei der Consecration der Abendmahlsgestalten nicht die canonisch giltigen Worte gebrauchen, das Sacrament des heiligen Salböls in eine „letzte Ölung“ verwandelt haben und nur den Sterbenden spenden. Diese

---

[1]) Simeon's Werk, welches der Patriarch Dositheus von Jerusalem a. 1683 zu Jassy drucken ließ, führt den Titel: *Κατὰ αἱρέσεων, καὶ περὶ τῆς μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως, τῶν τε ἱερῶν τελετῶν καὶ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας διάλογος.* Ein Auszug aus demselben bei Richard Simon Critique de la Bibliotheque de M. Du Pin, Tom. I, S. 403 ff. Über die übrigen Schriften Simeon's vgl. Allatius de Simeonibus, lib. II, c. 18, n. 13 und Fabricii Bibl. Graec. X, S. 326 ff.

und ähnliche Vorwürfe waren schon vor Simeon ausgesprochen worden, und wurden nach ihm wiederholt; so daß von lateinischer und griechisch-unirter Seite eine eingehende Erörterung nicht ausbleiben konnte.

Der lateinische Taufritus war bereits von den griechischen Canonisten des 12ten und 13ten Jahrhunderts bemängelt worden; Blastares, der sich ihnen im 14ten Jahrhundert anschloß, nahm nicht Anstand, zu erklären, daß die Taufe mit nur einmaliger Untertauchung ungiltig sei. Um so weniger konnte sich somit der Patriarch Jeremias in seiner weiter unten zu erwähnenden Censura ecclesiae orientalis mit der Begießungs- und Besprengungstaufe einverstanden erklären. Auf Grund der Kundgebungen dieser Vorgänger behaupteten auch noch in diesem Jahrhunderte die Herausgeber des *Πηδάλιον* [1]) die Ungiltigkeit der nach lateinischem Ritus gespendeten Taufe. In dem, von dem Patriarchate zu Constantinopel approbirten dogmatischen Lehrbuche des Dr. Moscopulos [2]) wird indeß die Besprengungstaufe für eine wahre Taufe gehalten, und für den Nothfall erlaubt.

Den Einwendungen der Griechen gegenüber übernimmt Arcudius die Vertheidigung der Giltigkeit der Besprengungstaufe und der Taufe mit einmaliger Untertauchung [3]). Die Taufe mit einmaliger Untertauchung ist allerdings an Eunomius verworfen worden, weil sie im Gegensatze zu dem, durch die dreimalige Untertauchung ausgedrückten Bekenntniß der göttlichen gleichwesigen Dreieinigkeit die eunomianische Häresie von der ausschließlichen Ungeschaffenheit der ersten und einzigen wahrhaft göttlichen Person ausdrücken sollte [4]). Umgekehrt wurde es bei den Arianern üblich, die

---

[1]) Das *Πηδάλιον* ist eine von griechischen Mönchen redigirte, und mit Genehmigung der Patriarchalsynode von Constantinopel herausgegebene (in erster Auflage zu Leipzig 1800 gedruckte) Sammlung der Canones der Apostel, Concilien und Kirchenväter unter Beifügung reichlicher, zumeist aus den Canonisten der griechischen Kirche geschöpfter Erklärungen. Vgl. Kopitar's Anzeige über dieses Werk in den Wiener Jahrbüchern Bd. XXV, S. 152—157, und Zhishman's Bemerkungen (Eherecht der oriental. Kirche, S. 78) rücksichtlich der in der zweiten Auflage (a. 1841) getroffenen Änderungen und Ermäßigungen der Angriffe auf die Lateiner.

[2]) Erschienen zu Cephalonia, 1851. Vgl. Pitzipios a. a. O., S. 125.

[3]) De Sacram. I, cc. 9. 10.

[4]) Die eunomianische Taufformel bei Epiphan. Haer. 76, vers. fin.

dreimalige Untertauchung als Ausdruck der substanziellen Dreiheit der göttlichen Personen anzusehen, und demgemäß ordnete Gregor d. Gr. in seinem Briefe an Leander von Sevilla [1]) für das spanische Kirchengebiet die einmalige Untertauchung an, oder bestätigte vielmehr die schon angenommene Übung. Gregor erklärt bei dieser Gelegenheit, daß die Abweichung von der dreimaligen Untertauchung den Glauben an die heilige Dreieinigkeit nicht verläugne, indem, wie die dreimalige Untertauchung als Zeugniß des Glaubens an die Dreiheit der Personen angesehen werden kann, ebenso die einmalige Untertauchung als Bekenntniß der Substanzeinheit der drei Personen sich ansehen lasse. Mit Rücksicht auf diesen Ausspruch des heiligen Gregor entschied sich später die vierte toletanische Synode (a. 633) für die Beibehaltung der einmaligen Untertauchung, mit Verwerfung der dreimaligen. Wüßten die Schismatiker, daß Gregor an dem Aufkommen der lateinischen Observanz Ursache war, so würden sie, da man auch in Griechenland sein Andenken von jeher hochgehalten hat, etwas besonnener in der Prüfung der Tauffrage vorgehen. Sie berufen sich auf den 50sten apostolischen Canon [2]), der die einmalige Untertauchung ausdrücklich verbiete. Allein, sieht man den Canon näher an, so findet man, daß er sich weit mehr auf die wesentliche Form der Taufe beziehe, insofern nämlich die legitime Form nicht das Taufen auf den Tod Christi, sondern auf den Namen des dreieinigen Gottes ist. Sofern also mit der illegitimen und ungiltigen Form die einmalige Untertauchung als die der fehlerhaften Form entsprechende Verkürzung verbunden wurde, ist die einmalige Untertauchung verboten. Übrigens stellt Basilius in Abrede, daß die dreimalige Untertauchung auf einer geschriebenen Tradition beruhe — eine Äußerung, die selbst einen Zonaras stutzig macht. Arcudius will nicht schlechthin die Unechtheit des betreffenden apostolischen Canon behaupten, sondern sucht einen anderen

---

[1]) Epp. Lib. I, ep. 43 (ed. Maur.).

[2]) Der Canon lautet in der lateinischen Übersetzung des Dionysius Exiguus: Si quis episcopus aut presbyter non trinam mersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur. Non enim dixit nobis Dominus: in morte mea baptizate; sed: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Ausweg, um die absolute Verbindlichkeit der apostolischen Canonen abzuweisen. Sei die dreimalige Untertauchung von wem immer angeordnet, gewiß ist, daß sie nicht jure divino bestehe, und nicht zur Essenz des Sacramentes gehöre. Denn sonst hätte in der von Gottes Geiste geleiteten Kirche keine entgegengesetzte Praxis Platz greifen können. Auch führen die heiligen Väter für die dreimalige Untertauchung keine Nothwendigkeitsgründe, sondern bloße Convenienzgründe an. Rührt sie von den Aposteln her, so ist sie mit jener Vollmacht festgesetzt worden, kraft welcher ihnen auch die Befugniß zu einer entgegengesetzten Anordnung zukam. Auch könnte man wol fragen, ob die Apostel, die an einem Tage 3000 Menschen, an einem anderen 5000 tauften (Apstgsch. Kapp. 2 u. 4), Zeit fanden, an allen Täuflingen die dreimalige, oder auch nur die einmalige Untertauchung vorzunehmen? Daraus geht zugleich hervor, daß auch die Argumente gegen die Begießungs- und Besprengungstaufe nicht stichhaltig sind. In dieser Beziehung bemerkt treffend der gewiß hoch über allen schismatischen Theologen stehende heilige Cyprianus [1]), daß die geistliche Wirkung der Taufe nicht davon abhängig sei, ob der ganze Körper, oder nur einzelne Stellen desselben durch das Taufwasser benetzt werden; es handle sich ja nicht um eine physische Reinigung. Auch im alten Bunde werde die Besprengung zu wiederholten Malen zum Symbole und Ausdrucke geistiger Reinigung gemacht: Ezech. 36, 25; 4 Mos. 19, 12; Psalm 50, 9 u. s. w. Die Glossatoren des Pedalion berufen sich auf eine unter Cyprian's Vorsitz zu Carthago gehaltene Synode (a. 255), welche sich gegen die Besprengungstaufe erklärt haben soll. Indeß enthält — bemerkt Pitzipios [2]) — der von dieser Synode abgefaßte lange Canon kein Wort über die Art und Weise, in welcher die Taufe verrichtet werden soll. Im Gegentheile, er nimmt zu seiner Grundlage eine Schriftstelle (Ezech. 36, 25 f.), in welcher vom Besprengen mit Wasser die Rede ist, woraus man folgern könnte, daß die Synode die Besprengungstaufe bevorworten, wo nicht gar für die eigentliche legitime Taufform ansehen wolle.

Papp-Szilágyi [3]) bemerkt, daß in den Erläuterungen zum

---

[1]) Ep. 76.

[2]) Orient. Kirche, S. 149.

[3]) Enchiridion juris ecclesiae orientalis, p. 373 seqq.

Pedalion der lateinische Theolog Coresius als Gewährsmann für die absolute Nothwendigkeit einer dreimaligen Untertauchung angeführt werde. Diesem lasse sich aber der griechische Theolog Prodromus entgegenstellen, welcher erklärt, daß der 50. apost. Canon durchaus nicht die Nothwendigkeit einer dreimaligen Untertauchung lehre, und es sogar für praktisch wichtig hält, daß man die einfache Begießung mit Wasser an was immer für einem Theile des Körpers für genügend halte. Wenn Hebammen, welche die Nothtaufe verrichten, entweder das Haupt, oder die Brust oder den Schooß des Kindes mit Wasser begossen haben, so ist nach Prodromus' Ansicht die Taufe unbedingt giltig, hingegen bedingnißweise zu wiederholen, wenn irgend ein anderer Theil des Körpers begossen wurde. Diese Ansicht sei in der griechischen Kirche schon früher von unirten und schismatisch gesinnten Patriarchen (Methodius, Nicephorus, Beccus — Nikolaus Muzalon, Georgius Xiphilinus, Philotheus Palamita) ausgesprochen worden, ja Photius selber sei ihr zugethan gewesen.

§. 432.

Auch die Form der lateinischen Taufe wurde von den Griechen beanstandet. Die lateinische Taufformel beginnt nämlich mit den Worten: Ego te baptizo; die griechische hingegen beginnt: *Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Die lateinische Formel drückt die Erfüllung des von Christus ertheilten Auftrages (Matth. 28, 19), die griechische Formel das Statthaben der von Christus anbefohlenen Taufhandlung aus. Gabriel von Philadelphia gibt in seinem Büchlein de Sacramentis zu verstehen, daß die griechische Taufformel bescheidener klinge, als die lateinische, und daß die Griechen einem Winke folgen, der von Chrysostomus (Hom. I in Act.) aus Anlaß der Worte Christi Apstgsch. 1, 5 hervorgehoben werde. Christus sagte nicht — erinnert Chrysostomus — ego vero vos baptizo in Spiritu Sancto, sondern: baptizabimini in Spir. S. Arcudius [1]) anerkennt vollkommen das Treffende in dieser Bemerkung des heiligen Chrysostomus, meint aber, daß man auch den geschichtlichen Grund derselben verstehen müsse, um nicht ungerechtfertigte Folgerungen daraus zu ziehen. Schon im ersten Briefe Pauli an die

[1]) De Sacr. I, c. 8.

Korinther ist die Rede von Spaltungen und Parteiungen in der Korinthergemeinde, deren Glieder sich nach den Priestern nannten, von welchen sie getauft worden waren, da doch Alle die Eine und in Allen gleichgeltende Taufe Christi empfangen hätten. Mit Rücksicht hierauf bemerkt Gregor von Nazianz in seiner Rede de Baptismo, daß das Bild des Königs gleich gut durch ein Siegel von Gold oder Erz ausgedrückt werde. In ähnlicher Weise erklärt Chrysostomus [1]), daß die Gnade in der vom Priester gespendeten Taufe nicht vom Priester, sondern von Gott selber gespendet werde, weil keine Creatur, selbst kein Engel oder Erzengel, sondern einzig Gott Herr und Urquell der Gnade sei. Man sieht, die griechischen Väter wollen durch solche Äußerungen gewissen, in der orientalischen Kirche aufgekommenen Irrthümern begegnen; deßhalb wurde in der griechischen Kirche der modus loquendi προςωπικὸς auch in der Spendung anderer Sacramente, der Firmung und Priesterweihe, vermieden. Da aber diese Anordnung auf einem speziellen Grunde ruht, so darf sie nicht auf Kosten der lateinischen Taufformel ausgebeutet werden. Noch verfehlter ist es, wenn Gabriel von Philadelphia die Lateiner als Tadler der griechischen Taufformel anklagt. Das Concil von Florenz hat in der Bulle an die Armenier die griechisch-orientalische Formel ausdrücklich als giltig und zulässig erklärt. Eben so unwahr ist, daß Durand, Bellarmin u. A. die griechische Taufformel verdreht und verketzert hätten. Das Wahre ist, daß Bellarmin sich über die Griechen beschwert, welche die lateinische Taufformel für völlig ungiltig erklärten und deßhalb die Wiedertaufe der nach lateinischem Ritus Getauften verlangten.

§. 433.

Die in der griechischen, russischen und orientalischen Kirche verbreitete Meinung, daß dem Laien selbst im Nothfalle die Befugniß zu taufen verwehrt sei, veranlaßt Arcudius [2]), zu untersuchen, ob diese Meinung auch in den Traditionen der griechischen Kirche gegründet sei. Unter den Canonen des Patriarchen Nicephorus finden sich zwei Canones, deren einer (can. 13) für den Nothfall Dia-

---

[1]) Hom. 50 in Matth.; Hom. 86 in Joann.

[2]) De Sacram. I, c. 11.

konen und einfachen Mönchen, der andere (can. 16) in Bezug auf ungetaufte Kinder für den Nothfall jedem Christen die Befugniß zu taufen einräumt. Dasselbe gestattet der Patriarch Jeremias in seiner Censura orientalis ecclesiae c. 7: *Βάπτισμα τοῦ ἀνιέρου* (non consecrati) *δι' ἀνάγκην οὐκ ἀποβάλλεται.* Auch Gabriel von Philadelphia zeigt sich mit dieser Bestimmung einverstanden. Der heilige Athanasius hat schon als Knabe Knaben getauft[1]). Die griechischen und lateinischen Väter haben die Anordnung des heiligen Cyprian, daß die von Häretikern Getauften wiedergetauft werden sollten, außer Kraft gesetzt; unter den taufenden Häretikern wird es aber gewiß auch Solche gegeben haben, welchen der Charakter einer giltigen Priesterweihe mangelte, und die demnach als Laien anzusehen waren. Haben doch Cyprian und Firmilian eben aus dem Grunde, weil sie Priester der schismatischen und häretischen Gemeinden für keine wahren Priester ansahen, die Wiedertaufe angeordnet; sie meinten nämlich, durch den Abfall zum Schisma oder zur Häresie werde die Macht, die Sacramente der Taufe und Priesterweihe zu spenden, verwirkt. Basilius erwähnt die Ansicht Cyprian's in seinem ersten Canon[2]), und läßt sie unbeanstandet gelten, entscheidet sich aber gleichwol für die Giltigkeit der von Cyprian verworfenen Taufe; d. h. er läßt die von Laien gespendete Taufe gelten. Daraus erhellt, daß der Satz Simeon's von Thessalonich: *Οὐδεὶς βαπτίζει, εἰ μὴ χειροτονίαν ἔχει.* — entweder nur von Dem gelten können, was ordentlicher Weise statt hat, oder völlig ungiltig sei. Im Übrigen ist zum näheren Verständniß des gedachten Basilianischen Canons zu erinnern, daß er die außer der Kirche gespendeten Taufen in solche theilt, welche von Häretikern und Schismatikern, und in andere, welche *παρὰ συναγωγήν* (in Separatconventikeln) gespendet werden. Letztere anerkennt er als giltig, erstere verwirft er (vergl. can. 47), obwol er bezüglich der Schismatikertaufen es nach dem bisher bestandenen Brauche der einzelnen Kirchenprovinzen gehalten wissen will. Unter häretischen Taufen versteht aber

---

[1]) So erzählen Socrates H. E. II, 16 und Rufinus H. E. I, 14. Diese Erzählung wird indeß wegen der in ihr enthaltenen Verstöße gegen die Zeitrechnung als unecht nachgewiesen in Bern. a Montfaucon Epist., an vera narratio Rufini de baptizatis pueris ab Athanasio puero.

[2]) Siehe Basil. ep. 188 (ad Amphiloch.).

Basilius solche, welche von den, über die göttliche Trinität oder in der Lehre von den göttlichen Personen irrenden Häretikern gespendet werden. Er verwirft daher die Taufen der Eunomianer, Pepuzianer, Valentinianer, Manichäer u. s. w. Unter die Schismatiker rechnet er die Novatianer, Enkratiten, Sarkophoren, Apotactiten u. s. w. Die zweite ökumenische Synode entschied (cap. 7), daß die von Basilius als Schismatikertaufen bezeichneten Taufen nicht zu wiederholen seien [1]).

Im Pedalion wird, in den Glossen zum 47. apost. Canon, die von Arcudius gerügte Ansicht einiger Griechen über den Priester als ausschließlichen Taufspender abermals vertheidiget. Indeß geht — bemerkt Papp-Szillagyi [2]) — die Berufung auf den erwähnten Canon nicht an, weil in demselben von den Bischöfen und Priestern nur als ordentlichen Spendern der Taufe die Rede ist, welche nach der Taufe unmittelbar die Firmung ertheilen. Daß übrigens die Firmung der Taufe nicht unmittelbar folgen müsse, geht aus Apstgsch. 8, 15. 16 hervor; demnach entfällt der weitere Einwurf, daß man dem Laien das Taufen nicht gestatten könne, weil er die Macht zu firmen nicht habe. Der aus dem Basilianischen Can. 1 hergeholte Einwand trifft das Wesen der Sache nicht, da es sich in jenem Canon um solche häretische Taufen handelt, deren Giltigkeit in Hinsicht auf die nothwendig erforderte Form des Taufsacramentes beanstandet werden kann.

---

[1]) Zu Anfang des 6ten Jahrhunderts faßte der Patriarch Timotheus ein Verzeichniß ab (de differentia eorum, qui accedunt ad purissimam nostram fidem. Abgedr. in Cotelerii Monum. Eccl. Graec., Tom. III, p. 387 seqq.), in welchem er die Häretiker mit Rücksicht auf die von ihnen gespendeten Taufen in drei Klassen abtheilte: In die erste Klasse gehören Jene, deren Taufen ungiltig sind, und daher wiederholt werden müssen (Gnostiker, Manichäer, Eunomianer, Paullianisten, Photinianer, Sabellianer, Pepuzianer). Zur zweiten Klasse rechnet Timotheus Solche, deren Täuflinge bei der Rückkehr zur Kirche zwar als giltig getauft anerkannt werden, aber die Salbung empfangen müssen (Arianer, Novatianer, Quartodecimaner, Macedonianer, Apollinaristen). In die dritte Klasse gehören die Meletianer, Nestorianer und Monophysiten, welche nach ihrer Rückkehr zur Kirche weder getauft noch gesalbt, sondern nur zur Abschwörung ihrer häretischen Irrthümer verhalten werden.

[2]) Euch. jur., p. 378.

§. 434.

Simeon von Thessalonich meint, die Taufe sei nicht vollkommen, wenn mit ihr nicht die Firmung und das Abendmahl verbunden werde. Aus seinen näheren Auseinandersetzungen geht hervor, daß er der Taufe an sich wol die Kraft der Sündentilgung zuschreibe, aber die beiden übrigen Wirkungen: Verleihung der heiligmachenden Gnade und Einprägung eines unauslöschlichen Merkmales, abspreche. Damit setzt er sich — bemerkt Arcudius[1]) — in Widerspruch zu den Aussprüchen der heiligen Lehrer Gregor von Nazianz, Basilius, Johann von Damask u. A., welche die Taufe ein Siegel (σφραγίς) nennen. Der heilige Chrysostomus zählt in seiner Homilie ad Neophytos zehn Wirkungen oder dona der Taufe auf: Einbürgerung in den kirchlichen Verband, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Kindschaft Gottes, Antheil am Erbe Gottes, Verbrüderung mit Christus, Miterbschaft mit Christus, Einverleibung in die Gemeinschaft mit Christus, Weihung zum Tempel Christi und zum Organe des heiligen Geistes. In Hom. 6 zum zweiten Korintherbriefe bemerkt Chrysostomus, daß der Mensch durch die Taufe aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Todten ein Lebendiger wird. Ähnliches sagt er in Hom. 36 in Joann., wo er die typische Bedeutung des Teiches Bethesda erklärt. Diese letztere Stelle schneidet zugleich den Einwand ab, daß Chrysostomus jene hohen und herrlichen Wirkungen, die er auseinandersetzt, der Taufe etwa wegen ihrer Verbindung mit der Firmung zuschreibe; denn der Teich bildete doch gewiß nur die Taufe, und nicht zugleich auch die Salbung mit dem Chrisma vor. Überdieß würde im entgegengesetzten Falle, wenn die Taufe nicht die Gnade der Reinigung verliehe, das alttestamentliche Vorbild der Taufe, die Beschneidung, wirksamer gewesen sein als die Taufe, da die Beschneidung dem Abraham nach den Worten der Schrift ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens sein sollte (Röm. 4, 11). Der heilige Basilius nennt die vom Diakon Philippus dem Schatzmeister der Königin Kandace gespendete Taufe, mit welcher gewiß die Firmung nicht verbunden war, da nur die Apostel den Getauften den heiligen Geist ertheilten,

---

[1]) De Sacram. I, cc. 13. 14.

τὴν σφραγῖδα πνεύματος. Simeon meint, die Taufe mache die Erlangung des Reiches Gottes möglich, in Verbindung mit der Firmung aber wirklich. Was soll aber dann eigentlich die Wirkung der Taufe an einem vor Empfang der Firmung verstorbenen Kinde sein? Von der poena sensus sind auch die ungetauft verstorbenen Kinder frei; was haben die nach der Taufe verstorbenen Kinder, denen sich durch die bloße Taufe die bloße Möglichkeit, in's Reich Gottes einzugehen, darbietet, vor den ungetauft Verstorbenen voraus?

Die Schismatiker behaupten neben der Nothwendigkeit der Verbindung der Firmung mit der Taufe auch noch die Nothwendigkeit einer Ergänzung beider Sacramente durch die Eucharistie, so daß der Eine Heilsact erst durch den Empfang der Eucharistie vollständig werde. Die Firmung eröffne das Himmelreich, sagt Simeon, die Communion verbürge die Seligkeit. Der Patriarch Jeremias behauptet auch die Nothwendigkeit aller drei Sacramente zum Heile, gibt aber doch andererseits wieder die Trennbarkeit der Taufe von der Firmung zu, und scheint erstere für nothwendiger zu halten, indem er für den Nothfall die Taufe durch Laien erlaubt; auch lehrt er, daß der Empfang der Communion bei Jenen, die ohne denselben verstorben sind, durch die Darbringung des heiligen Meßopfers für sie ersetzt werden könne. Gabriel von Philadelphia hält zwar nicht die Firmung, wol aber die Eucharistie für nothwendig zum Empfange des Heiles. Er beruft sich auf Joh. 6, 54. Allein der citirte Ausspruch lehrt nicht etwas necessitate medii Nothwendiges, sondern drückt nur eine necessitas praecepti aus. Dieser letzteren Art von Nothwendigkeit kann aber nur durch Erwachsene entsprochen werden, weil mit der Feier des Altarssacramentes das Gedächtniß des Leidens und Todes Christi zu verbinden ist — ein Act, dessen unmündige Kinder und Säuglinge nicht fähig sind. Also kann nicht gesagt werden, daß der Empfang der Eucharistie für die Kinder zum Heile nothwendig sei. Zudem läßt sich aus griechischen Kirchenvätern eine Reihe von Aussprüchen vorführen [1], in welchen der Taufe solche Wirkungen beigelegt werden, daß ihre heiligende und seligmachende Kraft gar nicht in Zweifel gezogen werden kann.

---

[1]) De Sacram. III, c. 42.

§. 435.

Simeon von Thessalonich unterzieht auch die lateinische Auffassung des Sacramentes der letzten Oelung seiner Kritik. Er hält sich hiebei an die Benennung „letzte Oelung" [1]), und schließt hieraus, so wie aus dem mißverstandenen Umstande, daß es in derselben Krankheit nur einmal gespendet wird, daß es für die Sterbenden, ja sogar *εἰς τὸ μὴ θεραπεύεσθαι* bestimmt sei. Will er damit tadeln, daß es nur schwer Kranken gespendet werde — bemerkt Arcudius [2]) — so vergißt er der apostolischen Worte, aus welchen die göttliche Einsetzung des Sacramentes bewiesen wird. Denn es heißt Jak. 5, 15: *Ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος*; dieses Aufrichten (*ἐγείρειν*) deutet auf den Zustand eines schwer Daniederliegens (*κάμνειν*), daher die Verstorbenen *κάμνοντες* genannt werden. Die Krankenölung an Solche spenden, welche nicht schwer daniederliegen, hieße unnöthiger Weise die übernatürliche Hilfe der Gnade in Anspruch nehmen, wo nach Gottes Ordnung die natürlichen Kräfte des Kranken und die Geschicklichkeit des Arztes ausreichen können. Übrigens ist die leibliche Genesung nur eine secundäre Wirkung des Sacramentes, daher Simeon abermals fehlgreift, wenn er den Lateinern vorwirft, daß diese Wirkung an vielen Schwerkranken nicht erzielt werde, und deßhalb, wenn das Sacrament auf diese Art von Kranken beschränkt werde, höchst problematisch sei. Übrigens steht Simeon mit diesem seinem Tadel der Lateiner vereinzelt da; in der Censura ecclesiae orientalis wird das Sacrament der Krankenölung eben so, wie bei den Lateinern, auf die gefährlich Kranken (*ἐπικινδύνως ἀσθενοῦντες*) beschränkt. Simeon tadelt weiter noch, daß die lateinischen Priester, von der apostolischen Tradition abweichend, das Salböl nicht bei Verrichtung der sacramentalen Handlung, sondern zu Hause weihen und aufbewahrt halten. Dieser Tadel beweist seine Unbekanntschaft mit der apostolischen Tradition, welcher gemäß die Weihung des heiligen Öles primär dem Bischofe zusteht und in der lateinischen Kirche ausschließlich vorbehalten ist, so daß die Priester nicht anders

---

[1]) Die Griechen nennen dieses Sacrament *εὐχέλαιον*.

[2]) De Sacram. V, c. 7.

können, als daß sie das vom Bischofe geweihte Öl aufbewahren und für gelegentliche Fälle verwenden. Übrigens hat die den griechischen Priestern eingeräumte Befugniß, das Krankenöl selber zu consecriren, die ungehörige Folge nach sich gezogen, daß sie das εὐχέλαιον viel häufiger, als nöthig, und in Fällen, wo es den Zwecken des Sacramentes widerstreitet, spenden, und sogar Gesunden ertheilen. Dieß wird doch gewiß der apostolischen Tradition nicht gemäß sein, und den Worten des Apostels widersprechen: Si quis vestrum infirmatur ......

Diese letztere Art von Salbung ist indeß den Griechen von den Päpsten selber indulgirt, unter der Voraussetzung, daß sie als eine von dem Sacramente der letzten Ölung verschiedene Handlung gelte. Papst Benedict XIV [1]) schließt aus dem Schweigen der Florentiner Synode über diesen Gegenstand, daß die Griechen sich über den fraglichen Brauch genügend gerechtfertiget haben; hätten sie die Salbung der Gesunden für einen sacramentalen Act ausgegeben, so würden sie gewiß der ernsten Rüge der Väter des Concils nicht entgangen sein. Auch verwenden die Griechen, wie Arcudius selber bemerkt [2]), bei dieser Art von Salbung nicht das oleum infirmorum, sondern das Oel von Lampen, welche vor den Bildern der Gottesmutter und anderer Heiligen hängen; sie erwarten die Wirkung nicht von der Kraft des Öles, sondern von dem frommen Glauben, in welchem die Ölung verlangt wird, oder auch von den Verdiensten des Heiligen, vor dessen Bild die Lampe brennt.

§. 436.

Einer der von Simeon beregten Puncte, die sacramentale Consecrationsform der Eucharistie betreffend, kam auf dem Concil von Florenz zur Sprache, da nicht nur die Schismatiker an der lateinischen Consecrationsform, sondern auch umgekehrt die Lateiner an der griechischen Anstoß nahmen. Diese Differenz zwischen Griechen und Lateinern resultirt aus der eigenthümlichen Fassung der Consecrationsworte und Consecrationsgebete in den griechischen Liturgien. Die Einsetzungsworte Christi werden διηγηματικῶς vorgeführt, und ihnen folgt

---

[1]) Synod. dioecesan. VII, 20.

[2]) De Sacram. V, c. 2.

eine Anrufung des göttlichen Vaters um Sendung des heiligen Geistes zur Segnung und Fruchtbarmachung der Opfergaben nach. Die Schismatiker sind nun sämmtlich darin einig, daß die erzählungsweise vorgeführten Einsetzungsworte Christi nicht die vollständige Form des Consecrationsactes enthalten, obwol sie in ihren näheren Angaben über Dasjenige, was die Form eigentlich constituire, unter sich nicht vollkommen übereinstimmen. Nicolaus Cabasilas [1]) meint, die einst gesprochenen Worte Christi wären es, welche in der Invocation, die den vom Priester referirten Einsetzungsworten nachfolgt, sich als wirksam erweisen und die Transsubstantiation bewirken. (Diese Invocation oder Bitte an den göttlichen Vater lautet im griechischen Meßcanon: Fac panem hunc pretiosum corpus Christi tui etc.; die entsprechende Stelle im lateinischen Meßcanon lautet: Jube haec perferri per manus sancti Angeli tui. Marcus von Ephesus schreibt wol den vom Priester gesprochenen Worten die consecrative Macht zu; die vom Priester nachgesprochenen Einsetzungsworte sind ihm aber natürlich nicht ausreichend, wie schon der Titel der Schrift besagt, welche er über diese Schrift verfaßte [2]). Jeremias von Constantinopel neigt sich in seiner Ansicht auf Seite des Cabasilas, Gabriel von Philadelphia folgt der Ansicht des Marcus von Ephesus. Simeon von Thessalonich erklärt die Worte: Fac hunc panem etc. für die eigentlich consecratorischen Worte (*τελειωτικά*).

Johann von Turrecremata rechtfertigte auf der Synode von Florenz [3]) die lateinische Ansicht gegen die Auffassung der Schismatiker, und suchte durch Aussprüche der heiligen Lehrer Chrysostomus, Dionysius Areopag., Johannes Damascenus, Ambrosius, Eusebius von Emesa, Augustinus zu erweisen, daß die vom Priester nachgesprochenen Einsetzungsworte Christi die wahre und alleingiltige Form des Consecrationsactes seien. Er zeigt aus dem Contexte der den Consecrationsact betreffenden Gebete der Liturgien des Basilius und Chrysostomus, daß die den Consecrationsworten Christi nachfolgende Invocation sich gar nicht auf die Vollbringung des

---

[1]) Expositio liturgiarum, cc. 27—29.

[2]) *Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁγιάζονται τὰ θεῖα δῶρα, ἀλλ' ἐκ τῆς μετὰ ταῦτα εὐχῆς καὶ εὐλογίας τοῦ ἱερέως.*

[3]) Siehe Labbe XVIII, S. 1169 ff.

Consecrationsactes, sondern vielmehr auf die Wirkung des Sacramentes, auf die Einigung mit Christus bezieht: Rogamus et supplicamus, mitte Spiritum Sanctum super nos et haec apposita munera, ut nobis sint salutaria, et facito panem hunc (i. e. coetum fidelium) corpus Christi tui (i. e. incorporari Christo scil. fruendo carne et sanguine ipsius). Diese Erklärungsweise wurde von Bessarion gebilliget und in einer nachfolgenden Schrift de Sacramento Eucharistiae vertheidiget. Bessarion gab auf der Synode im Namen der anwesenden Griechen die förmliche Erklärung ab, daß die griechische Kirche, mit den Lateinern vollkommen übereinstimmend, die vom Priester nachgesprochenen Einsetzungsworte Christi für die wahre und ausschließliche Form des Sacramentes halte. In seiner Schrift de Sacramento eucharistiae führt er als Beleg hiefür mehrere Aussprüche des heiligen Chrysostomus an, und zwar aus Hom. 82 sup. Matth., Hom. 27 sup. 1 Cor., Hom. de proditione traditoris et Sacramentorum traditione [1]).

§. 437.

Arcudius, der dieser Frage eine ausführliche Erörterung widmet [2]), fügt den von Bessarion angeführten patristischen Belegen Stellen aus Justinus M. [3]) und Gregor von Nyssa [4]) bei, und erläutert

---

[1]) Es genügt aus den hier angedeuteten Stellen die letzte wörtlich auszuheben, welche die Ansicht des heiligen Chrysostomus unzweideutig ausspricht. *Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, φησι (ὁ ἱερεύς). Τοῦτο τὸ ῥῆμα τὰ προκείμενα μεταρυθμίζει.*

[2]) De Sacram. III, cc. 27 seqq.

[3]) Justinus nennt (Apol. I, c. 66) die Eucharistie *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ θεοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*; und fügt bei, die Apostel hätten in ihren Schriften den Befehl Jesu überliefert, eben so zu thun, wie er selbst, und dieselbe Handlung mit denselben Worten, wie er, zu begehen. Justinus nennt dann noch weiter (I, 67) die consecrirten Abendmahlsgaben: *εὐχαριστηθεὶς ἄρτος, εὐχαριστηθεὶς οἶνος*; *εὐχαριστία* ist aber nach Irenäus (adv. haer. V, 32) die Bezeichnung für die Worte, mit welchen Christus das Abendmahl einsetzte: Hoc est corpus meum ... hic est calix sanguinis mei ....

[4]) Gregor von Nyssa nennt (Or. catech., c. 37) die Eucharistie *τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον* — und bemerkt weiter, daß, sobald die Worte: Hoc est corpus meum, gesprochen sind, die *μεταποίησις* vor sich gehe.

die schon erwähnte Stelle der basilianischen Liturgie nebst der ihr entsprechenden in der Liturgie des heiligen Chrysostomus, unter Bezugnahme auf die vorausgehend schon von Bessarion u. A. gegebenen Erklärungen der bezüglichen Stellen. Basilius sage nicht: Fac panem istum corpus Christi — sondern, wie auch Bessarion und selbst Marcus von Ephesus liest: ostende panem istum corpus Christi [1]), d. h. ostende per effectum, panem istum sanctificatum non esse panem vulgarem, sed coelestem. Chrysostomus sagt allerdings: Fac panem istum...; allein die nachfolgenden Worte: *ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσι κ. τ. λ.* erklären hinlänglich, daß es sich nicht um ein simpliciter fieri, sondern um ein fieri fidelibus handle [2]).

Unter dem *λόγος τοῦ θεοῦ* ist nicht der Sohn Gottes, sondern das von ihm gesprochene Gotteswort, das göttliche Wort der Einsetzung des Sacramentes zu verstehen.

[1]) Vgl. den wörtlichen Text der Liturgie in der nächfolgenden Anm.

[2]) Auch Allatius (perp. cons. III, 15, n. 21—42) vertritt die Ansicht, daß in der griechischen Liturgie bloß die Einsetzungsworte des Herrn als Form des Consecrationsactes zu nehmen seien. Er citirt die Worte der *ἐπίκλησις* aus der Liturgie des heiligen Chrysostomus, welche mit den Worten schließt: *καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.* Der Aorist *μεταβαλὼν* — bemerkt Allatius — deute auf einen schon vor der Epiklesis geschehenen Act hin. Renaudot (Perpetuité etc. [siehe Unten §. 452], Liv. II, chap. 9) erklärt sich mit dieser Deutung der *ἐπίκλησις* nicht einverstanden, sondern meint, daß sie nach althergebrachter griechischer Ansicht zur Vollständigkeit der Form des Sacramentes gehöre, und daß die Florentiner Synode den Griechen gestattet habe, bei ihrer Ansicht zu verbleiben. Renaudot's Ansicht wurde getheilt von dem Oratorianer Lebrun, der ein großes Werk in drei Bänden erscheinen ließ: Dissertations historiques et dogmatiques sur les Liturgies des toutes les églises du monde chrétien (Paris, 1716—1723). Das Erscheinen dieses Werkes verwickelte den Verfasser in eine Polemik mit dem Jesuiten Bougeant, der ihn zu wiederholten Malen angriff (vgl. Backer écrivains de la C. d. J., Bd. I, S. 116), und endlich ein selbstständiges Werk veröffentlichte unter dem Titel: Traité theologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie, divisée en deux parties, où l'on demontre par l'unanimité des écoles, par la tradition de l'église latine et grecque, par la definition de plusieurs conciles, et par la pratique de l'église universelle, la nouveauté du sentiment des Grecs modernes, et du

Nun ist aber noch eine andere Schwierigkeit zu beseitigen. In demselben Satze der basilianischen Liturgie, in welchem die eben erklärten Worte vorkommen, werden vorausgehend die Opfergaben Antitypa corporis et sanguinis Christi genannt [1]). Auf den Aus-

R. P. le Brun, prêtre de l'Oratoire, et où l'on éclaircit par de nouvelles recherches la décision du concile de Florence, et de vrai sens des liturgies orientales (Lyon, 1729). Daneben erschien noch eine andere Gegenschrift von dem Jesuiten Hongnant: Apologie des anciens docteurs de la faculté de théologie de Paris, Claude de Sainctes et Nicolas Isambert, contre une lettre du R. P. Le Brun, prêtre de la congregation de l'oratoire, inseré dans les Memoires de Trevoux de juillet 1728, sur la forme de la consecration de l'eucharistie. Paris, 1728. Endlich vertrat noch zugleich gegen Renaudot und gegen Lebrun der Jesuit Benedetti, ein geborner Maronit, speciell die Übereinstimmung der syrischen Kirche mit der lateinischen betreffs der Consecrationsform in einer Abhandlung, welche er seiner Ausgabe des Syrus Ephremus beifügte, und welche auch in Zaccaria's Thesaur. theol. X, p. 524—554 abgedruckt ist: De augustissimo eucharistiae sacramento Antirrheticon adv. R. P. Lebrunum et Eusebium Renaudotium. In quo contra utriusque hypothesin asseritur S. Ephremi ejusque discipulorum de forma hujus sacramenti vera et certa doctrina, et Syrorum anaphorae cum eodem S. Doctore et communi theologorum definitione conciliantur. Indeß vertreten unter den Syrern viele, namentlich die Jakobiten, die Nothwendigkeit der Epiklesis, daher manche Abschreiber ihrer Liturgien so weit giengen, daß sie den Text derselben verstümmelten, und die Einsetzungsworte Christi ausließen. Vgl. Assemani Bibl. Orient. II, p. 194 sq. Bossuet (explication de la messe, chapp. 5 et 6) erklärt in finnvoller Weise die schöne Bedeutung der Epiklesis, die ihm zugleich zu einem Zeugniß für den Transsubstantiationsglauben der Griechen wird. Gleichwie der Leib Christi im Schooße der Jungfrau durch den heiligen Geist gebildet wurde, so sei es geziemend, daß auch der eucharistische Leib durch die Kraft des heiligen Geistes hervorgebracht werde; und indem die griechische Kirche betet, daß durch ihn Brot und Wein in proprium corpus et proprium sanguinem Christi verwandelt werden, bekennt sie die Wahrhaftigkeit des Verwandlungsactes und die Identität des eucharistischen Leibes mit dem Leibe, in welchem Christus einst auf Erden gewandelt und nunmehr im Himmel thront.

[1]) Der Satz lautet in seinem Zusammenhange: *Διὰ τοῦτο δέσποτα πανάγιε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου ..... προςεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, καὶ προςθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, σοῦ δεόμεθα, καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἅγιε ἁγίων ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα*

druck Antitypum stützen sich nun die Schismatiker, und sagen, es sei klar genug, daß wenn von bloßen figuris corporis et sanguinis Christi die Rede sei, die Consecration ganz gewiß als noch nicht vollzogen gedacht werde. Bessarion gibt die von den Schismatikern dem Worte Antitypum gegebene Bedeutung zu, und meint, daß der betreffende Satz, in welchem das beanstandete Wort vorkommt, ursprünglich eine andere Stelle im Contexte der Liturgie eingenommen haben und erst später versetzt worden sein möge. Diese Vermuthung geht jedoch nicht an, weil die betreffenden Worte in den alten Liturgien, aus welchen jene des Basilius und Chrysostomus sich erst herausgebildet haben, dieselbe Stelle einnehmen, welche sie im heutigen Texte der Homilien des Basilius und Chrysostomus behaupten. Man hat also zur Beseitigung der beregten Schwierigkeit einen anderen Weg einzuschlagen; dieß geschieht, indem man sich über den Sinn des Wortes *ἀντίτυπον* näher verständiget. Dasselbe kommt in der profanen Gräcität unter einer zweifachen Bedeutung vor; es kann Vorbild und Musterbild heißen, welche Bedeutung indeß auf die Abendmahlselemente in ihrem Verhältniß zu der im Himmel thronenden Leiblichkeit Christi nicht anwendbar ist — es kann ferner so viel als Abbild, figura similis, bedeuten. Diese letztere Bedeutung will man nun unter Berufung auf Johannes Damasc. [1])

δῶρα ταῦτα, καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ, καὶ ἁγιάσαι, καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. ἡμᾶς δε πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ ποτηρίου μετέχοντας, ἑνῶσαι ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν. καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα, ἢ εἰς κατάκριμα ποιῆσαι μετασχεῖν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου.

[1]) De fide orthodoxa IV, 14. Arcudius hält die bezügliche Stelle für unecht. Vgl. Sacram. III, c. 35. Allatius (perp. cons. III, 15, n. 23 — 27) weiset die Echtheit der Stelle nach, und sucht aus der Fassung der in der vor. Anm. citirten Worte der Liturgie des heiligen Basilius zu zeigen, wie Joh. Damascenus unter Berufung auf Basilius sagen konnte, daß die Opfergaben vor der Consecration Antitypa corporis et sanguinis seien, in Kraft der Consecration aber aufhören, Antitypa zu sein. Die Epiklesis — bemerkt Allatius — enthält bei Basilius eine in Gebetsform gefaßte Recollection des der Consecration vorausgehenden Opferungsactes, während dessen die noch nicht consecrirten Gaben in Wahrheit nur Antitypa waren. Diese rememorative Bedeutung der *ἐπίκλησις* sei klar und deutlich angezeigt

und auf den Verfasser einer, in der siebenten allgemeinen Synode vorgelesenen Confutatio conciliabuli inconoclastarum, auf die noch nicht consecrirten Abendmahlselemente beziehen, und demnach das basilianische *ἀντίτυπον* für eine Bezeichnung der noch nicht consecrirten Opfergaben nehmen. Dieser Annahme widerspricht jedoch der Umstand, daß Basilius auf die vorausgehend referirten Einsetzungsworte Christi ein allergrößtes Gewicht legt, und ihnen für den liturgischen Act eine wesentlichste Bedeutung beilegt [1]; es ist also nicht anzunehmen, daß er in darauf folgenden Worten die Abendmahlsgaben für bloße Symbole, und nichts weiter, angesehen wissen wolle. Wie ließe sich damit vereinbaren, daß sein Bruder, Gregor von Nyssa, die Consecration in Kraft der vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte Christi bewirkt werden läßt? Zudem ist mehreren Vätern das Wort *ἀντίτυπον* als Bezeichnung der Eucharistie geläufig. Cyrill von Jerusalem sagt (catech. 5), daß wir beim Abendmahle nicht Wein und Brot, sondern *τὸ ἀντίτυπον σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* verkosten. Gregor von Nazianz nennt in seinem Apologeticus das consecrirte Opfer auf dem Altare *τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον*; eben so nennt er in seiner Trauerrede auf seine Schwester Gorgonia die Eucharistie, als deren eifrige Verehrerin er die Verstorbene schildert, das *ἀντίτυπον τοῦ τιμίου σώματος ἢ τοῦ αἵματος*. Auch Theodoret (Dial. 1) und Macarius von Ägypten (Hom. 27) gebrauchen den erwähnten Ausdruck von dem bereits consecrirten Abendmahlselemente.

Es fragt sich nur noch, in welchem Sinne die bereits consecrirten Opfergaben Antitypa genannt werden können? Bessarion und Fisher von Rochester [2]) deuten *ἀντίτυπον* als figura corporis mystici Christi, d. i. als figura ecclesiae, gemäß dem Ausspruche des heiligen Augustinus: Quemadmodum ex multis granis unus efficitur panis, et ex racemis multis unus calix exprimitur, sic ex

---

durch den Aorist: *προςεγγίζομεν .... καὶ προςθέντες ....* (vgl. den Text der Epiklesis in der vorausgehenden Anm.).

[1]) So sagt er in seinen quaestionibus breviter explicatis: *Τὴν δὲ πληροφορίαν ἐμποιεῖ ἡ πίστις τῶν ῥημάτων τοῦ κυρίου εἰπόντος, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδομένον. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Qu. 172.

[2]) De veritate corporis Christi adversus Oecolampadium, prooem. libri 2di.

multis fidelibus unum corpus mysticum integratur. Diese Deutung ist jedoch nicht anwendbar, da die Väter die Eucharistie nicht als Antityp der Kirche, sondern des Leibes Christi bezeichnen. Weit richtiger ist es, den Ausdruck *ἀντίτυπον* auf die sinnefälligen Gestalten des Brotes und Weines als die dem Auge sichtbaren Typen des Leibes und Blutes Christi zu beziehen. In diesem Sinne sagt Cyrill von Jerusalem (Catech. 4): *Ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα.* In diesem Sinne werden die eucharistischen Gestalten in der Liturgia S. Jacobi *ἀμφιάσματα τῶν αἰνιγμάτων* genannt, deren Inhalt mit dem Auge des gläubigen Geistes geschaut werden soll. Eine ähnliche Ausdrucksweise findet sich bei Dionysius Areopag. eccl. hier., c. 3. — Eine dritte Deutung des eucharistischen *ἀντίτυπον* als irdischen Abbildes des himmlischen Leibes Christi ist wol an sich berechtiget [1]), aber auf die betreffende Stelle der basilianischen Liturgie nicht anwendbar, da das Abendmahl nicht zum Andenken an die himmlische Verklärung, sondern an das irdische Leiden Christi eingesetzt worden ist.

§. 438.

Gegenstand eines besonderen Tadels war für die Griechen im Besonderen noch die liturgische Praxis der lateinischen Kirche in der Quadragesimalzeit. Bei den Griechen sind nämlich während dieser Zeit, mit Ausnahme der Samstage und Sonntage, sogenannte Missae Praesanctificatorum üblich, und bereits Nicetas Pectoratus [2]) hatte den Lateinern zum Vorwurfe gemacht, daß sie in der Fastenzeit statt der Präsanctificatenmesse nur solche Messen feierten, in welchen der Consecrationsact vollzogen wird. Der Metropolit Johannes von Claudia [3]) verweist auf die Synode von Laodicea und auf die sechste allgemeine Synode, um die Lateiner ihrer Abweichung von altgeheiligten Satzungen der Kirche zu überführen. Nicetas

---

[1]) Arcubius citirt aus einem Osterhymnus eine hieher bezügliche Stelle:

Δίδου ἡμῖν ἐκτυπωτερόν σου
μετασχεῖν ἐν τῇ ἀνεσπέρῳ
ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου.

[2]) Siehe Oben §. 411.

[3]) Vgl. Oben §. 413.

folgert die Nothwendigkeit solcher Messen aus der durch apostolisches Gebot vorgeschriebenen Pflicht des Fastens, welche durch eine um die dritte Tagesstunde vollbrachte vollständige Opferhandlung gebrochen werde. Leo Allatius [1]) erklärt diese Einwendung für nichtig, indem der Empfang des heiligen Leibes Christi nicht zur Ernährung des irdischen Leibes diene, und demnach keine Brechung des Fastens involvire. Er mißbilliget aber die Gründe, welche Cardinal Humbert [2]) dem Nicetas entgegenstellt. Humbert bemerkt erstlich, die missae praesantificatorum seien keine Wiederholungen des Actes, welchen Christus beim letzten Abendmahle eingesetzt. Darauf sei jedoch zu erinnern, daß es sich nicht um das handle, was Christus gethan, sondern was er vorgeschrieben oder verboten hat. Sollte Alles nachgeahmt werden, was Christus beim letzten Abendmahle that, so dürfte das heilige Opfer nicht in öffentlichen Kirchen, sondern nur in Sälen von Privathäusern dargebracht werden; der Abendmahlsfeier müßte ein anderes Mahl vorausgehen, indem ja auch Christus mit den Seinen zuerst das Osterlamm aß, ehe er das Abendmahl einsetzte u. s. w. Daß der Grundsatz, man müsse thun, was Christus that, nicht stichhältig sei, hat Gregor von Nazianz hervorgehoben; folgt daraus, fragt Gregor, daß Christus im dreißigsten Jahre seines Lebens die Taufe empfieng, daß Jedermann die Taufe bis zum Eintritt dieses Alters verschieben müsse? Ein carthaginensisches Concil hatte angeordnet, daß, weil die Apostel nach dem Genusse des Osterlammes den Leib des Herrn empfiengen, auch in der Kirche einmal im Jahre von dem, der Sumtion des Abendmahles vorausgehenden Fasten Abgang genommen werden solle. Die trullanische Synode verwarf diesen Beschluß als ein den apostolischen und kirchlichen Traditionen zuwiderlaufendes Unterfangen. Die römische Kirche hat die Beschlüsse der trullanischen Synode nicht mißbilliget; was sie doch hätte thun müssen, wenn Humbert's Annahme wahr wäre, daß alles Dasjenige, was im kirchlichen Herkommen vom persönlichen Handeln Christi abweiche, eben darum falsch und anstößig sein müsse. Feiern doch die Lateiner selber am Charfreitage eine missa praesanctificatoria! — Ein zweiter von

---

[1]) Dissertatio de Missa Praesanctificatorum apud Graecos. Als Anhang zur Schrift de perpet. consens., p. 1542—1608.

[2]) Responsio adv. Nicetae libellum, c. 21 seqq.

Humbert angeführter Grund ist völlig nichtig. Er besorgt eine Verunehrung, Zerreibung u. s. w. des nicht sumirten, sondern immer wieder aufzubewahrenden Sacramentes. Solche Verunehrungen sind unter allen Umständen möglich, möge das Sacrament sumirt werden oder nicht. Sein dritter Einwand, daß dieselbe Hostie nicht zweimal offerirt werden könne, zerfällt schon durch den Hinweis auf den lateinischen Charfreitagsritus in sich selbst. Richtig wäre nur so viel, daß dieselbe Hostie nicht zweimal consecrirt werden könne; dieß geschieht aber ohnehin nicht. Daß Humbert in diesem Puncte die Griechen nicht siegreich bekämpft habe, gesteht auch Joseph Vicecomes [1]), der nebstbei auf Genebrard [2]) und andere Lateiner hinweist, welche die missas praesanctificatorum siegreich vertheidiget haben. Auch würde Humbert noch manchen anderen gegen Nicetas gerichteten Tadel unterdrückt haben, wenn er den griechischen Ritus der missae praesanctificatorum näher gekannt und die Worte des Nicetas richtig verstanden hätte [3]). Übrigens hat sich unter den schismatischen Griechen selber ein Gegner, nicht dieser Messen, wol aber eines in ihnen vorkommenden Brauches erhoben, nämlich der jüngere Cabasilas, der sich daran stieß, daß man dem noch nicht consecrirten Weine Anbetung zolle. Allatius will es dahin gestellt sein lassen, ob der Venerationsact, der dem noch nicht consecrirten, aber doch durch die Berührung mit der consecrirten Hostie geheiligten Weine zu Theil werde, von den Griechen als Latria, oder als bloße προς-κύνησις genommen werde. Wäre es Latrie, so geschähe nur dasselbe, was die Lateiner dem durch Christi Leib geheiligten Kreuze erweisen. Abgesehen hievon gilt die Verehrung nicht dem Weine, sondern dem heiligen Blute, in welches der Wein bei gewöhnlichen Messen transsubstantiirt werden soll. (Der von Cabasilas getadelte

---

[1]) Josephus Vicecomes war einer jener Theologen, welche der heilige Erzbischof Carl Borromäus mit Abfassung theologischer Arbeiten betraut hatte. Vicecomes hatte im ritualistischen Fache zu arbeiten; seine oben im Texte angezogene Schrift ist betitelt: De ritibus confirmationis ac missae apparatu libri tres.

[2]) Vgl. Genebrard's Bemerkungen gegen Humbert in der Bibl. PP. Colon., Tom. XV, S. 749 f., sammt den, von den Herausgebern der Bibl. beigefügten Ermäßigungen und Restrictionen der Polemik Genebrard's gegen Humbert.

[3]) Näheres in der angeführten Schrift des Allatius, c. 16.

Brauch findet nämlich auch in den übrigen Messen statt, in welchen der Wein wirklich consecrirt wird.) Übrigens mißbilliget Allatius die Meinung des Patriarchen Michael, daß der Wein durch die Berührung der Hostie consecrirt werde; die Messe würde ja aufhören, eine missa praesanctificatorum zu sein, wenn während der Messe selber ein Consecrationsact statt hätte. Der Plural Praesanctificatorum gilt also zugleich dem Fleische Christi und dem heiligen Blute, welches im heiligen Leibe Christi als lebendigem schon enthalten ist, daher eine Consecration des Weines gar nicht nöthig ist.

§. 439.

Arcudius ist mit der von Allatius in Schutz genommenen Adoration des nicht consecrirten Brotes und Weines nicht einverstanden. Dieser Ritus der Adoration hat nämlich bei jeder liturgischen Feier statt, wenn der Priester die Opfergaben von der ara minor oder *πρόθεσις* (nach Analogie des alttestamentlichen Tisches mit den Schaubroten so geheißen) zum Hauptaltare trägt, welcher Umzug bei den Griechen die *μεγάλη εἴσοδος* heißt. Die Griechen pflegen beim Vorübertragen der Opfergaben sich tief zu neigen, die Russen aber werfen sich auf's Angesicht. Dieser Gebrauch hat sich — bemerkt Arcudius [1]) — entweder dadurch gebildet, daß, wie Nicolaus Cabasilas meint, das Volk den feierlichen Umzug mit jenem bei der Präsanctificatenmesse verwechselt; oder weil es durch den besonderen Pomp, mit welchem der Umzug geschieht, und durch die dabei üblichen Gebete und Gesänge irre geführt wurde. In der That sind die, ohne Zweifel der Präsanctificatenmesse entlehnten Ceremonien des Umzuges solcher Art, daß das Volk zur *ἀρτολατρεία* und *οἰνολατρεία* verleitet werden konnte. Der schismatische Erzbischof Gabriel von Philadelphia will in einer, diesen Gegenstand betreffenden Schrift die den noch nicht consecrirten Opfergaben gezollte Veneration entschuldigen; er meint unter Anderem, die zur Consecration bestimmten Opfergaben hätten durch die vorausgehende priesterliche Weihung bereits eine gewisse Art von Heiligkeit erlangt; und wenn sie auch noch nicht vollkommen Christi Fleisch und Blut geworden sind, so werde man ihnen doch eine gewisse Art von Verehrung, die durch-

---

[1]) De Sacram. III, cc. 19—24.

aus nicht als Latrie zu gelten hat, nicht versagen können. Also gibt es außer der vollkommenen Transsubstantiation auch eine unvollkommene μετουσίωσις! Weiter glaubt er, wenn die Christusbilder adorirt werden, so hätten die zur Consecration bestimmten Opfergaben noch weit mehr Anspruch auf Verehrung. In dieser Beziehung ist zu erinnern, daß bei den noch nicht consecrirten Abendmahlselementen die repräsentative Bedeutung, die ihnen allenfalls beigelegt werden kann, nicht auf die Substanz, sondern auf die Accidenzen sich bezieht, deren Wirkungen auf den irdischen Leib einen Vergleich mit den geistlichen Segnungen Christi im Sacramente zulassen. Nun aber gilt der erwähnte Venerationsact der Griechen zweifelsohne nicht den Accidenzen, sondern der Substanz des Brotes, indem ja die Substanz des Brotes zur Consecration bestimmt ist. Diese Substanz hört jedoch durch die Consecration auf, zu sein, indem nach der Consecration keine Brotsubstanz mehr da ist; somit würde die Motivirung der Adoration durch den Hinweis auf die nachfolgende Transsubstantiation so viel besagen, als: Panis iste adorandus est, quia futurus non est. Der Vergleich zwischen dem Brote und dem Bilde läßt die Folgerungen nicht zu, welche Gabriel daraus zieht; sie würden nur dann gelten, wenn die Voraussetzungen richtig wären, aus welchen sie abgeleitet werden — wenn nämlich das Brot seiner Natur nach und nicht bloß in Kraft Christi und zufolge des Willens Christi die Fähigkeit des Transsubstantiirtwerdens vor den Bildern Christi voraushätte; oder wenn der dem unconsecrirten Brote durch die priesterliche Segnung ertheilte Weihecharakter dauernder wäre, als die den Stoff zu einer Abbildung Christi machende Form.

§. 440.

Die eben vorgeführte Erörterung des Arcudius bezieht sich auf einen jener Puncte der liturgischen Praxis der Griechen, über welchen die Lateiner auf dem Concil zu Florenz Aufschluß begehrt hatten [1]).

---

[1]) Am Schlusse der griechisch-lateinischen Redaction der Acten des Concils von Florenz heißt es (Labbe XVIII, p. 533 seqq.):

Post haec Latini quaesivere a nobis haec:

1. Cur in apparatu missae particulas disponimus et conjungimus divino ac dominico pani.

Ein anderer, auf demselben Concil zur Sprache gebrachter Punct betraf die Frage, zu welchem Ende die Griechen dem zu consecrirenden Brote noch andere Brottheilchen ($\mu\epsilon\varrho\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$) beilegen. Arcudius [1]) bemerkt, daß dieß schon in der alten griechischen Kirche üblich war und deßhalb geschah, um die verschiedenen Zwecke des Einen heiligen Opfers auszudrücken. Das Meßopfer ist zunächst Gedächtnißopfer; dieser fundamentale Zweck des heiligen Opfers wird durch die größere Hostie ausgedrückt, welche den Hauptheil der Oblation ausmacht. Das Meßopfer ist weiter Dankopfer; der Dank wird ausgedrückt durch mehrere kleinere Hostien, welche von den griechischen Priestern zu Ehren der heiligen Jungfrau, des Täufers, der Apostel u. s. w. offerirt werden. Das Meßopfer ist drittens Bitt- oder Sühnopfer, und endlich Genugthuungsopfer; dieß wird ausgedrückt durch Hostien, welche zum Frommen Lebender und Verstorbener offerirt werden. Ein anderer Grund für diese mehrfache Darbringung läßt sich darin finden, daß dadurch die verschiedenen Glieder des mystischen Leibes Christi, die dreifache Existenz der Kirche als triumphirender, streitender, leidender, ausgedrückt würde. Unter der Voraussetzung, daß alle Partikeln als der Eine Leib Christi con-

---

2. Et cur inclinamus capita, cum de minori altari in majus nondum consecrata deferuntur sacra munera.
3. Et quam ob causam infundimus in sacrum calicem ferventem aquam.
4. Et cur dicimus, quando nondum est corpus Christi: „Unus autem militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua.“
5. Et quare dicimus: „Et ecce stella venit, et stetit supra ubi erat puer.“
6. Et quare episcopi non inungunt sacro chrismate, sed sacerdotes, cum hoc pontificibus sit datum.
7. Et quare mortuos ante sepulturam inungunt oleo.
8. Et cur sacerdotes et episcopi sacrum facturi non prius confessionem emittunt.
9. Et quare non contenti estis dominicis verbis: „Accipite et comedite;“ sed postea dicitis: „Et fac panem hunc“ etc. Vgl. Oben §. 436 ff.
10. Et quare conjugia dirimitis dicente domino: „Quod Deus conjunxit, homo non separet.“

[1]) De Sacram. III, cc. 9—18.

secrirt werden, hat der griechische Brauch durchaus nichts Verfängliches. Er konnte erst von da an bedenklich erscheinen, als Simeon von Thessalonich in seinem Werke über die Sacramente behauptete, daß die der Hauptthostie beigegebenen Partikel nicht consecrirt würden; ein Irrthum, welchen ihm Gabriel von Philadelphia in seinem Büchlein de particulis nachspricht. Dazu fügt Simeon den weiteren paradoxen Einfall, daß diese Partikel durch Eintauchung in das heilige Blut consecrirt würden, freilich nicht φύσει, wie die eigentliche Hostie, sondern κατὰ χάριν; gleichwie auch die Heiligen, zu deren Ehren sie dargebracht werden, nicht φύσει, sondern κατὰ χάριν der göttlichen Natur theilhaft seien. Dieß erinnert an die Äußerung eines frommen und gelehrten Polen, der einer vornehmen russischen Dame rieth, ja nie mehr aus den Händen ruthenischer Priester das Abendmahl zu empfangen, da sie nicht den Leib des Herrn, sondern jenen der heiligen Jungfrau, des heiligen Nikolaus u. s. w. an die Gläubigen spenden. Da die genannten Schismatiker ihre μερίδες nicht als wahrhaft consecrirte Brote ansehen, so wünschen sie, die griechischen Priester mögen bei der Ausspendung der Communion die an die Gläubigen zu vertheilenden Partikel zuerst mit dem heiligen Blute befeuchten, ehe sie dieselben den Communicanten darreichen. Daß diese Sitte eine mißbräuchliche Neuerung sei, läßt sich aus einem Briefe des Basilius ad Caesariam Patriciam zeigen; Basilius spricht daselbst von der Darreichung der μερίδες in einer Weise, die keinen Zweifel übrig läßt, daß er sie für wahrhafte eucharistische Gestalten hält, und den Unterschied zwischen consecrirten und nicht consecrirten Opferhostien nicht kenne. Ein solcher Unterschied ist der alten Kirche völlig unbekannt, und kann für keinen Fall zugegeben werden, indem die Consecrationsworte über alle Partikel gesprochen, und die neben der Haupthostie offerirten Partikel nur von Priestern, nicht aber von Diakonen oder sonst irgend welchen, die nicht Priester sind, am Altare offerirt werden können. Auch läßt der Context der liturgischen Gebete, sowie der von allen Partikeln, von der größeren, wie von den kleineren gebrauchte liturgische Terminus προσφέρειν eine solche Beschränkung der Consecration auf die größere Partikel nicht zu. Übrigens sind selbst schismatisch gesinnte Griechen mit den willkürlichen Einfällen der erwähnten Neuerer nicht einverstanden. Zum Belege hiefür theilt Arcudius eine Reihe längerer Stellen aus des Nicolaus Cabasilas Expositio

Liturgiae mit, welche sämmtlich gegen die Ansicht des Simeon von Thessalonich sprechen.

§. 441.

Eine weitere Frage, welche auf dem Concil zu Florenz an die Griechen gestellt wurde, betraf den griechischen Brauch, vor der Communion dem heiligen Blute eine gewisse Quantität warmen Wassers beizumischen. Diese Frage wurde, wie Arcudius bemerkt [1]), von den Lateinern ohne Zweifel deßhalb beregt, weil Thomas Aquinas [2]) der Meinung ist, daß durch die Mischung zweier flüssiger Quantitäten ein drittes, von beiden spezifisch verschiedenes Quantum erzeugt, und somit durch Eingießung von Wasser in den consecrirten Wein das Sacrament wenigstens zum Theile corrumpirt werde. Da diese Ansicht nicht stichhältig ist — fährt Arcudius weiter — so ist auch kein Grund zu einem ernstlichen Bedenken über den Brauch der Griechen vorhanden. Die Mischung von Wasser und Wein ist eine bloß accidentelle; und wenn das Wasser in nur geringer Quantität beigemischt wird, so geht es gewissermaaßen im Weine spurlos auf. Es handelt sich demnach nur um Angabe eines Grundes für den griechischen Brauch. Einen solchen hat bereits der Patriarch Germanus (c. a. 730) angegeben; es soll durch das warme Wasser das Wasser, das aus der durchstochenen Seite des am Kreuze verschiedenen Heilandes floß, symbolisirt werden. Es wird warmes Wasser genommen, um anzuzeigen, daß mit dem Leichname Christi immer noch die Gottheit Christi vereiniget blieb. Es wird mit dem consecrirten Wein zugleich Wasser geboten, um den mystischen Lebensstrom, der aus Christi Seitenwunde floß, vollständig zu symbolisiren. Diese Erklärungen werden im Wesentlichen auch von Balsamon [3]) und Matthäus Blastares [4]) wiederholt; nur geht ersterer zu weit, wenn er den Gebrauch kalten Wassers, oder die völlige Unterlassung des Brauches als Häresie bezeichnet. Häresie wäre es nur, zu läugnen, daß nach Christi Verscheiden die Gottheit mit dem Leibe Christi vereiniget blieb.

---

[1]) De Sacram. III, c. 39.

[2]) 3 qu. 77; art. 8.

[3]) Respons. 18 ad quaesita Marci Patriarchae.

[4]) Comm. in Phot. Nomocanon.

§. 442.

Eine andere Frage, welche zu Florenz an die Griechen gestellt wurde, betraf den griechischen Brauch, das Sacrament der Firmung durch Priester spenden zu lassen. Der Streit über diesen Punct — bemerkt Arcudius [1]) — wurde durch Photius hervorgerufen, welcher die Priester für die ordentlichen Spender des Firmungssacramentes erklärte, und überdieß geflissentlich übersah, daß Rom die im Namen des Photius gespendete Firmung darum für ungiltig erklärte, weil Photius vom Papste für einen Laien erklärt worden war und die von ihm ordinirten und gesendeten Priester gleichfalls als Laien galten. Daß übrigens die Priester nicht ordentliche Spender der Firmung sein können, hätte Photius aus den alten Auctoritäten der griechischen Kirche wissen sollen. Chrysostomus wirft in Hom. 18 in Act. die Frage auf, warum der Diakon Philippus Jenen, die er getauft, nicht auch den heiligen Geist ertheilt habe; und beantwortet sich diese Frage damit, daß die Gabe, den heiligen Geist zu spenden, nur den Aposteln verliehen worden sei. In den apostolischen Constitutionen (III, 16) wird angeordnet, daß der Bischof die Getauften mit dem heiligen Öle salbe. Gregorius Pachymeres, der Paraphrast des Dionysius Areopagita, bemerkt zu Eccl. hier., c. 5, daß nach alter Sitte zur Salbung der Getauften mit dem Chrisma ein Bischof nothwendig sei. Der Schismatiker Blastares stellt in c. 31 seines Nomocanon bestimmtestens in Abrede, daß die Chorbischöfe die Befugniß zu firmen gehabt hätten; um so weniger kann dieselbe einfachen Priestern, die unter den Chorbischöfen standen, eigen gewesen sein. Photius meint, wenn man den Priestern die Befugniß zu firmen abspreche, so müsse man ihnen consequent auch die Befugniß zu taufen absprechen. Das Verkehrte dieser Folgerung springt in die Augen. Man gestattet den Priestern im Nothfalle zu firmen, wie man Diakonen und selbst Laien im Nothfalle zu taufen gestattet; wie aber das Taufen nicht unter die ordentlichen Befugnisse der Diakone oder Laien gehört, so das Firmen nicht unter die ordentlichen Befugnisse der Priester. Eben so wenig hängt die Befugniß zu firmen mit der Befugniß, das heilige Opfer darzubringen,

[1]) De Sacram. II, c. 11 seqq.

zusammen; dem von Photius angeführten Scheingrunde, daß die Consecration der Eucharistie ein Act höheren Ranges sei, als der Act des Firmens, läßt sich entgegenstellen, daß das Meßopfer für Alle, für Gefirmte und Ungefirmte gelte, während die Firmung speciell Jenen gespendet wird, welche zum Kriegsdienste für die heilige Sache Christi verpflichtet werden sollen. Christus selber hat seinen Aposteln eher seinen Leib dargereicht, als er ihnen den heiligen Geist sendete. Wenn auch das Altarssacrament an sich im Range höher steht, als das Sacrament der Firmung, so ist doch — wie Arcudius auch gegen den seinem Zeitalter angehörigen Cretenser Johannes Nathanael[1]) bemerken zu müssen glaubt — ratione ministri das Firmungssacrament über jenes des Altares zu stellen. Gabriel von Philadelphia ist im gegenwärtigen Falle so aufrichtig zuzugestehen, daß ihm der Bischof der ordentliche Minister des Firmungssacramentes zu sein scheine, obwol er in den alten Canonen der griechischen Kirche hierüber keinen Aufschluß finde. In den Canonen allerdings nicht; wol aber sind in den vorhin citirten Stellen aus Chrysostomus u. A. die nöthigen Belege zu finden. Übrigens ist es eben so bestimmt durch altkirchliche Auctoritäten ausgesprochen, daß die Priester außerordentliche Spender der Firmung seien. Dahin gehört eine Stelle bei Dionysius Areopag.: Eccl. hier., c. 5, in welcher die priesterliche τελείωσις τοῦ μύρου von der Ermächtigung durch den Bischof abhängig gemacht wird. Papst Gregor d. Gr. bemerkt in einem Briefe an den Bischof Januarius von Cagliari, daß er dort, wo es an Bischöfen fehle, den Priestern gestatte, die Getauften mit dem Chrisma zu salben. Wenn er aber dieß dort, wo keine Noth drängt, den Priestern verboten habe, so sei dieß ganz im Geiste der Kirche und gemäß dem kirchlichen Herkommen geschehen. Daß mehrere Päpste: Innocenz III, Gregor IX und Innocenz IV den Priestern die Befugniß zu firmen absprachen, geschah zweifelsohne unter Voraussetzung mißbräuchlicher Usurpationen, sofern nämlich die Priester nicht bloß firmten, sondern auch das Chrisma weihten, oder sich die Befugniß zu firmen als ordentliche Befugniß beilegten. Wie dem aber auch sei, für die gegenwärtigen Verhältnisse genügt es, daß sich Eugen IV zu Florenz mit den Antworten der Griechen

---

[1]) Nathanael (c. a. 1600) schrieb in griechischer Sprache Responsa ad quaestiones Casparis Viviani.

auf die bezüglich der Firmung vorgelegte Frage zufrieden erklärt, und damit der griechischen Praxis seinen Consens ertheilt habe; sie besteht somit zu Recht, und die Verantwortung der Griechen vor dem Papste involvirt die Anerkennung, daß die Priester nicht ordentlicher Weise, sondern nur unter Gestattung der ordentlichen kirchlichen Gewalten die Firmung spenden dürfen.

Bei dieser Gelegenheit bringt jedoch Arcudius noch einen anderen Differenzpunct von erheblicherer Bedeutung zur Sprache. Marcus von Ephesus hob in seiner Encyclica ad omnes christianos hervor, daß die Lateiner den Griechen seit der Spaltung im 11ten Jahrhunderte als Häretiker gegolten hätten, daher denn auch die zu den Griechen übertretenden Lateiner nochmals gefirmt würden. Gregorius Protosyncellus erwidert hierauf[1]), daß die Lateiner an den ihnen sich anschließenden Griechen das Gleiche gethan hätten, daß aber seit der zu Florenz vollzogenen Wiedervereinigung die Firmung der unirten Griechen nicht mehr beanstandet werde. Er fügt noch bei, daß man beiderseits durch Wiederholung der Firmung gefehlt hätte. Damit ist nun ein Tadel gegen Marcus Eugenicus ausgesprochen, der die Firmung für wiederholbar erklärt, und damit sich zu einem Irrthum bekennt, welcher den schismatischen Griechen im Allgemeinen geläufig ist. So behauptet auch Armenopolus, daß zwar die Wiedertaufe unstatthaft sei, der Firmungscharakter aber durch Unglaube oder Häresie ausgelöscht werde. Übrigens sieht es — fährt Arcudius fort — um die dogmatische Begründung der Wiederholbarkeit der Firmung mißlich genug aus. Der 7te Canon der zweiten allgemeinen Synode, auf welchen sich Marcus beruft, redet von einer Salbung oder Firmung reuig zurückkehrender Häretiker, welche noch nicht gefirmt worden waren. Theodoret sagt in seinem Werke de fabulis haereticorum ausdrücklich, daß mit jenem Canon die Novatianer gemeint seien, welchen wol die Taufe, aber noch nicht die Firmung gespendet worden war. Das griechische Euchologium enthält wol allerdings gewisse Gebete, εὐχαὶ ἱλασθητικαὶ genannt, welche über die aus der Häresie zur rechtgläubigen Kirche Zurückkehrenden gesprochen werden sollen, unter gleichzeitiger Salbung mit dem Chrisma, „wie sie an den Täuflingen verrichtet werde". Dieser Ritus soll von dem Patriarchen Methodius herrühren, man weiß

---

[1]) Vgl. die bezügliche Stelle in Gregor's Schrift bei Labbe XVIII, S. 802 ff.

nicht, von welchem Methodius, ob von dem Vorgänger des Ignatius und Photius, oder von dem schismatischen Methodius um die Mitte des 13ten Jahrhunderts. Indeß behaupten mehrere Sachkundige, daß der ganze Passus des Euchologiums ein späteres willkürliches Einschiebsel sei; und rührte er auch wirklich von einem der beiden Patriarchen her, so müßte er dennoch wegen seines Widerstreites mit der Lehre der heiligen Schrift verworfen werden. Auch begründen die Schismatiker ihre Meinung von der Wiederholbarkeit nicht aus der Schrift, sondern durch eigenthümliche Theorien, die von einander sehr abweichen. Der Mönch Job äußert in seiner Abhandlung de Sacramentis die Meinung, die Taufe sei das einzige unwiederholbare Sacrament, die übrigen Sacramente könnten wiederholt werden. So auch die Firmung oder Salbung. Würden doch Könige und Priester, die bereits früher die Firmung empfangen haben, abermals gesalbt! Simeon von Thessalonich betrachtet den Firmungscharakter als das wiederhergestellte Bild Gottes im Menschen, welches durch die Sünde zu wiederholten Malen verloren gehen, also zu wiederholten Malen erneuert werden könne. In dieser Auffassung hat eine augenscheinliche Verwechslung der beiden Begriffe „Bild" und „Charakter" statt. „Charakter" ist ein unterscheidendes Merkmal, welches durch sich noch keineswegs eine Ähnlichkeit mit etwas besagt; zudem wird die moralische Ähnlichkeit mit Gott durch die Rechtfertigungsgnade begründet, welche Simeon ausdrücklich von dem „Charakter" als zweiter, secundärer Wirkung der Firmung unterscheidet. Nicht minder verfehlt und verworren ist die Ansicht des Nicolaus Cabasilas [1]), welcher die supranaturalen Wirkungen der Taufe und Firmung mit dem Verhältniß von Potenz und Actus parallelisirt, so zwar, daß die Taufe dem Menschen ein unverlierbares supranaturales Vermögen, die Firmung aber die verlierbare Gebrauchsfähigkeit dieses Vermögens verleihe. Cabasilas identificirt und verwechselt also das unauslöschliche Merkmal des Taufcharakters mit einem übernatürlich verliehenen Können; er beschränkt ferner dieses Können auf eine bloße Möglichkeit des Wirkens ohne jede Actualität des Vermögens; er läßt unerklärt, warum die Actualität oder Gebrauchsfähigkeit desselben bloß durch die Sünde des Unglaubens, und nicht auch durch andere, den Besitz der Gnade

[1]) Or. 2da de vita in Christo.

verwirkende Sünden zerstört werde u. s. w.[1]) Gabriel von Philadelphia erklärt die Unverlierbarkeit des Charakters der Taufe und Priesterweihe für dogmatisch gewiß, die Unverlierbarkeit des Firmungscharakters läßt er den Lateinern als eine fromme dogmatisch zuläßige Meinung hingehen. Dieß ist jedoch zu wenig; es ist nicht erlaubt, die Wiederholbarkeit der Firmung zuzugeben, da in Hebr. 6, 1 ff. ausdrücklich das Gegentheil gelehrt ist. Es werden nämlich daselbst die *διδαχὴ βαπτισμῶν* und *ἐπίθεσις χειρῶν* unter den Fundamenten des Heiles aufgezählt, und in V. 4 als unwiederholbar erklärt. Unter der *ἐπίθεσις χειρῶν* ist nach dem Ausspruche griechischer Lehrer und Theologen: Gennadius, Öcumenius, Theodoret, Chrysostomus, Theophylakt, die Firmung zu verstehen, deren Unwiederholbarkeit von den eben genannten Auslegern aus der betreffenden Stelle des Hebräerbriefes ausdrücklich begründet wird. Cyrill von Jerusalem nennt (in der Procatechesis) die Firmung ein für alle Ewigkeit unauslöschliches Siegel (*σφραγῖδα ἀνεξάλειπτον εἰς τοὺς αἰῶνας*). Er gebraucht einen ähnlichen Ausdruck wol auch von der Taufe; was aber von der Taufe gilt, muß um so mehr von der Firmung gelten, die bei den Griechen per eminentiam das Siegel heißt. Chrysostomus sagt in Hom. 3 in 2 Cor. c. 1, daß die Apostel den Getauften den heiligen Geist durch Handauflegung, Signirung und Salbung ertheilten. Wenn nun die Handauflegung nicht wiederholt wird, so ist auch die damit verbundene Salbung (wie die Firmung auch genannt wird) unwiederholbar. Übrigens erklärt Chrysostomus in derselben Homilie mit ausdrücklichen Worten, daß die *σφραγίς*, die der Seele durch die Firmung aufgedrückt wird, unvertilgbar sei; der Christo untreu gewordene Christ sei an diesem Siegel eben so erkennbar, wie ein fahnenflüchtiger Soldat an den Zeichen seines Waffenrockes; die *σφραγίς* der gefirmten Christen entspreche der alttestamentlichen Kennzeichnung durch die Beschneidung. Es genüge schließlich zu bemerken, daß Photius selber die

---

[1]) Im 7. Can. der Synode von Constantinopel — bemerkt Arcudius O. c., II, c. 23 — wird die Salbung einiger zur Kirche zurückkehrender Häretiker angeordnet; davon aber, daß die vom Glauben Abgefallenen gesalbt werden sollten, findet sich im patristischen Zeitalter der griechischen Kirche keine Spur. Arcudius führt zum Belege dessen eine Reihe von Canonen der Concilien von Nicäa und Ancyra, des Petrus Alex., Basilius, Gregor Nyss. vor.

Firmung für unwiederholbar erklärt; entrüstet er sich doch darüber, daß die Lateiner das Unerhörte wagten, und die von griechischen Priestern Gefirmten nochmals firmten!

§. 443.

Die weiter vorgeschrittene Entwickelung und Durchbildung des christlich-kirchlichen Bewußtseins in der lateinischen Kirche brachte es mit sich, daß auch auf dem Gebiete der kirchlichen Ehegesetzgebung Differenzen zwischen lateinischer und griechischer Observanz zu Tage traten. Dieß zeigt sich zunächst in der Auffassung der Ehehindernisse und in der Bestimmung der Verwandtschaftsgrade. Während die lateinische Kirche die Ungiltigkeit der von Sclaven eingegangenen Ehen auf den Fall beschränkte, daß der freie Nupturient um die conditio servilis des anderen Theiles nicht gewußt hätte, blieb die schismatische Kirche bei dem 40sten Canon des heiligen Basilius stehen [1]), daß die Sclavin, die gegen den Willen ihres Herrn sich einem Manne antraut, der Hurerei schuldig sei und nicht eher als Gattin ihres gewählten Mannes angesehen werden könne, bis daß sie entweder die Freiheit, oder die Einwilligung ihres Herrn erlangt hat. Arcudius [2]) macht aufmerksam, daß dieser, wie auch der nächstfolgend zu erwähnende 42ste Canon aus dem römisch-byzantinischen Rechte entlehnt sei, und findet die Gründe, welche man für die Ungiltigkeitserklärung einer solchen Ehe aufbringen möchte, unzureichend. Der Sclavenstand als solcher ist kein absolutes Hinderniß der Ehe, obwol er zeitweilig, d. h. so weit der Herr die Person des Sclaven für sich juste und rationabiliter in Anspruch nimmt, die Leistung der ehelichen Pflicht hindert, in welcher die Essenz der Ehe besteht. Solche zeitweilige Verhinderungen können aber in Ehen zwischen Freien statt haben; z. B. wenn der Mann in nothwendigen Geschäften auf lange Zeit von der Gattin abwesend ist. Ganz etwas Anderes ist es, wenn der freie Gatte um die conditio servilis seines Mitgatten nicht weiß; in diesem Falle hat ein Irrthum in der Person des Mitgatten statt, und zugleich eine Täuschung, indem der freie Ehewerber ein volles ungeschmälertes Recht auf die Person des

[1]) Ep. canon. II (ep. 199), Opp. Tom. III, p. 290 seqq.

[2]) De Sacram. VII, c. 3.

Mitgatten zu erlangen glaubt, während dieses Recht durch die conditio servilis des vermeintlichen Mitgatten zum großen Theile aufgehoben ist.

Die von Basilius im 42sten Canon aufgestellte Regel, daß Kinder überhaupt, also auch großjährige Kinder ohne Bewilligung der Eltern keine giltige Ehe eingehen können, widerlegt sich bereits aus der heiligen Schrift. Jakob nahm neben der seinem Vater genehmen Gattin drei Weiber ohne Wissen seiner Eltern. Der junge Tobias überraschte seine Eltern durch ein aus der Fremde heimgeführtes Weib. Man kann überhaupt den Eltern kein absolutes Entscheidungsrecht über die Handlungen der Kinder einräumen; könnten die Eltern nicht z. B. die Heirathen ihrer Kinder mit rechtgläubigen Personen hindern wollen? Die zum Wesen der Ehe (d. i. in Bezug auf Materie und Form der Ehe) erforderlichen Bedingungen können vollständig vorhanden sein, wenn auch die Einwilligung der Eltern fehlt.

§. 444.

Die Griechen zählen die Verwandtschaftsgrade nicht nach der Zahl der a stipite abstammenden Geschlechter oder Generationen, wie die Lateiner, sondern nach der Zahl der Personen, die beiderseits a stipite descendiren. Indem sie nun das Hinderniß der Blutsverwandtschaft auf sieben Grade ausdehnen, ergibt sich — wie Arcudius [1]) bemerkt — eine doppelte Differenz zwischen dem lateinischen und griechischen Hinderniß der Blutsverwandtschaft, indem sich das griechische Ehehinderniß einerseits weiter ausdehnt, andererseits aber enger beschränkt, als das lateinische. Während nämlich die Lateiner das Verbot der Ehen zwischen Blutsverwandten in keinem Falle über die vierte Descendenz a stipite d. h. über den vierten Grad (nach lateinischer Zählung) ausdehnen, kann nach griechischer Berechnung der Blutsverwandtschaft das Ehehinderniß möglicher Weise auf den sechsten Grad (nach lateinischer Zählung) ausgedehnt werden, sofern nämlich ein unmittelbarer Descendent des gemeinsamen stipes mit dem in sechster Generation abstammenden collateralen Verwandtschaftsgliede nach griechischer Auffassung des Hindernisses keine giltige Ehe eingehen kann. Andererseits aber beschränken die

[1]) De Sacram. VII, c. 30.

Griechen das Hinderniß der Blutsverwandschaft auf sieben Grade ihrer Zählung (wodurch die Ehe des Enkels des einen Geschwisters mit dem Urenkel des anderen Geschwisters verboten wird), während das lateinische Verbot nach griechischer Zählung auf acht Grade sich erstreckt, d. h. die vierte Generation der Collateralen vollständig umfaßt. Übrigens datirt das Verbot bis in den siebenten Grad nicht vom Patriarchen Lukas [1]) her, wie Blastares meint, sondern von Michael Cärularius [2]), während unter seinem Vorgänger Alexius das Verbot sich bis auf den sechsten Grad erstreckt hatte. Papst Innocenz IV hat in seiner Zuschrift an den Bischof von Tusculum, apostolischen Legaten im Königreich Cypern, die Beschränkung des Verbotes auf den siebenten Grad strenge gerügt, und auf den dießfälligen Beschluß der vierten lateranensischen Synode verwiesen [3]).

Das Hinderniß der Schwägerschaft wird bei den Griechen noch um einen Grad weiter herabgesetzt und auf den sechsten Verwandtschaftsgrad beschränkt; in der Zahl dieser Grade wird das Verhältniß des Gatten zum Mitgatten auch als ein Grad mitgezählt. Wenn die Griechen die verbotenen Grade der Schwägerschaft einerseits beschränken, so dehnen sie andererseits das Ehehinderniß der Schwägerschaft weiter aus, als die Lateiner, indem sie Blutsverwandten des einen Gatten als verschwägert mit den Blutsverwandten

---

[1]) Lukas Chrysoberges a. 1156—1169. Vgl. Zhishman's Eherecht S. 38.

[2]) Vgl. Zhishman, S. 36, über die ψῆφος συνοδική.

[3]) Quoniam apud eos (Graecos) consueverunt contrahi matrimonia inter personas contingentes se juxta eorum computationem octavo gradu, qui secundum computationem et distinctionem graduum, quam nos facimus, apud nos quartus habetur; ne id praesumatur deinceps, firmiter prohibemus districte praecipientes, ut cum in ulterioribus gradibus licite matrimonia contrahantur, in praedicto quarto consanguineitatis vel affinitatis gradu copulari ulterius non praesumant, statutum in hoc generalis Concilii (Lat. IV) observantes. Dieses Verbot wurde später durch Papst Benedict XIV erneuert. Da aber — bemerkt Papp-Szilagyi (Enchirid. jur., p. 449) — der Brief des Papstes Innocenz IV auf Cypern nicht publicirt worden, und Benedict's XIV Decret bloß an die Italo-Gräker gerichtet ist, so ist es erlaubt, anzunehmen, daß in der griechisch-unirten Kirche die Ehen im achten Blutsverwandtschafts- und Affinitätsgrade griechischer Berechnung gemeinhin giltig seien, wofern nicht, wie bei den Maroniten, durch ein ausdrückliches Übereinkommen mit dem apostolischen Stuhle das Gegentheil förmlich zum Gesetze gemacht ist.

des anderen Gatten ansehen — eine Anschauung, welche vor dem vierten lateranensischen Concil auch in der abendländischen Kirche gegolten zu haben scheint. Das aus diesem Grundsatze abgeleitete Eheverbot besteht absolut bis zum fünften Grade laut einem Erlasse (*τόμος*) des Patriarchen Sisinnius (a. 996), relativ aber in Beziehung auf den 6ten und 7ten Grad, wobei die dem Briefe des heiligen Basilius an Diodor von Tarsus entnommene Regel als Princip gilt: *Ἐν οἷς τὰ τοῦ γένους ὀνόματα συγχέονται, ἐν τούτοις ὁ γάμος ἀθέμιτος* [1]). Eine solche *σύγχυσις* hätte statt, wenn Vater und Sohn, oder wenn zwei Brüder durch die von einem der Beiden einzugehende Ehe *σύγγαμβροι* würden, oder der Neffe zum Onkel, der Onkel zum Neffen würde. Daraus folgt, daß z. B. Vater und Sohn nicht zugleich Gatten zweier Frauen sein können, welche zu einander im Verhältniß von amita und neptis oder zweier abneptes stehen. Eine andere Art von Affinität entsteht dadurch, daß man durch Verheirathung sich mit dem Mitgatten eines Gatten, mit welchem man verschwägert ist, verschwägern will. In dieser Beziehung erlauben die Griechen Verschwägerung im vierten, bisweilen selbst im dritten Grade. Demgemäß dürfte Cajus in zweiter Ehe die Schwester der Gattin seines Schwagers, ja sogar die Gattin des Oheims seiner verstorbenen Frau heirathen. Das Eheverbot wegen gesetzlicher Verwandtschaft erstreckt sich bei den Griechen so weit, wie jenes der Blutsverwandtschaft. Das Eheverbot wegen geistlicher Verwandtschaft durch die Taufe wird gleichfalls auf sieben Grade ausgedehnt. Das impedimentum criminis wird bei ihnen auf den ersten Verwandtschaftsgrad beschränkt. Ein Freigelassener oder Diener darf die Wittwe seines verstorbenen Herrn nicht ehelichen. Ein Schauspieler und sein Sohn dürfen nicht die Tochter eines Senators heirathen.

§. 445.

Bereits auf dem Concil zu Florenz war an die Griechen die Frage gestellt worden, wie sie die Auflöslichkeit der Ehe zugeben könnten, während doch Christus sage: Quod Deus conjunxit, homo non separet (Matth. 19, 6). Arcudius [2]) widmet der von den

[1]) Ausführlicheres über den *τόμος* des Sisinnius bei Zhishman S. 319 ff.
[2]) De Sacram. VII, c. 5 seqq.

Griechen festgehaltenen Ansicht über die bedingnißweise Unauflöslichkeit eine ausführliche Erörterung, und beleuchtet umständlich die Gründe, welche die Griechen für sich anzuführen pflegen. Dahin gehören die Stellen Matth. 5, 32; 19, 9; ferner gewisse Aussprüche der griechischen Kirchenlehrer Basilius [1]), Gregor von Nazianz [2]), Chrysostomus [3]), Epiphanius [4]). In Matth. 19, 9 heißt es: Quicunque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Daraus folgert Gabriel von Philadelphia: Qui ob fornicationem dimiserit et aliam duxerit, non moechatur. Rücksichtlich dieser Folgerung ist Gabriel an einen Ausspruch des auch ihm hoch geltenden Kirchenlehrers zu verweisen, der in einem Briefe an Diodor [5]) aus Anlaß einer, gleichfalls Ehesachen betreffenden Anfrage bemerkt: Aus einem Gesetze die Erlaubniß zu einer Handlung zu folgern, von welcher im Gesetze gar nicht die Rede ist, sei nicht Sache des dem Gesetze Unterworfenen, sondern des Gesetzgebers. Übrigens ist die bezügliche evangelische Stelle allerdings schwierig zu verstehen, und läßt mehrere Auslegungen zu. Augustinus selber versucht sich in einer doppelten Auslegung derselben, und gesteht zu [6]), daß Derjenige, welcher eine ehebrecherische Gattin entläßt, um eine andere Gattin zu nehmen, nicht auf gleiche Stufe zu stellen sei mit Jenem, welcher die keines Ehebruches schuldige Gattin verstößt und eine andere nimmt. Augustinus konnte die Wiederverehelichung des durch den Ehebruch seiner vorigen Gattin beleidigten Gatten für eine verzeihliche Sünde halten, weil zu seiner Zeit dieser Fragepunct noch durch kein allgemeines Concil entschieden, und somit der freien Discussion anheimgegeben war, wie er denn auch zwischen Pollentius und Augustinus, Amandus und Hieronymus, Amphilochius und Basilius erörtert wurde. Daß in der Ehegesetzgebung der griechischen Kirche die der Trennbarkeit der Ehe günstige Ansicht siegreiche Geltung behauptete, ist zweifelsohne

---

[1]) Ep. 1 ad Amphilochium, can. 9.

[2]) Oratio XXXI.

[3]) Hom. 19 in 1 Cor. 7.

[4]) Haer. 69 (adv. Catharos), n. 4.

[5]) Basil. Ep. 160.

[6]) De fide et operibus, c. 19.

dem präponderirenden Einflusse des römischen Rechtes zuzuschreiben[1]), in welchem das sogenannte Repudium grundsätzlich anerkannt war und auch in die Ehegesetzgebung der christlichen Kaiser hinübergenommen wurde. Das Gesetz der Kaiser Theodosius und Valentinianus vom J. 449 gestattet das Repudium in vielerlei Fällen. Dazu kam unter Kaiser Anastasius a. 497 die Gestattung der Ehetrennung unter wechselseitigem Einverständniß der Gatten, welche übrigens Kaiser Justinian (a. 536) auf vier Fälle beschränkte, und später ganz zurücknahm. Indeß resuscitirte sein Nachfolger Justinus die Gestattung der einverständlichen Scheidung, und diese Gestattung wird seither als 140ste Novelle unter Justinian's Novellen aufgeführt, die von allen Canonisten der griechischen Kirche als Rechtsquelle angesehen werden [2]). Die griechischen Kaiser sind übrigens zu entschuldigen, wenn sie die Ehetrennung gestatteten; denn es fehlte nach dem Zeugnisse des Origenes selbst nicht an christlichen Bischöfen, welche aus Matth. 19, 9 die Erlaubtheit des Repudiums folgerten, und die Kaiser gestatteten, wie Justinian erklärt, das Repudium ausschließlich deßhalb, weil sie dadurch schwerere Übel zu verhüten meinten.

Unter den von den Schismatikern urgirten patristischen Auctoritäten widmet Arcudius dem Can. 9 im Briefe des Basilius an Amphilochius[3]) eine besonders ausführliche Berücksichtigung, weil, wie er erzählt, bei einem Zusammentreffen in Venedig Gabriel von Philadelphia in mündlichem Dispute mit Arcudius gerade auf diesen Canon ein ganz besonderes Gewicht gelegt hatte. In diesem Canon fällt nun zuerst ein scheinbarer Widerspruch mit dem 46sten Canon der zweiten epist. canonica auf. Im Can. 9 sagt Basilius, daß der Mann, der, von seinem Weibe verlassen, mit einem anderen Weibe zusammenlebt, Nachsicht verdiene, d. h. zu den Sacramenten

---

[1]) Vgl. die ausführlichere Nachweisung dieser Bemerkung des Arcudius in Zhishman's Eherecht d. or. Kirche, S. 97 ff.

[2]) Vgl. über die civilrechtlichen Quellen des schismatisch-griechischen Eherechtes Zhishman, S. 51 ff.

[3]) Unter den Briefen des heiligen Basilius an Amphilochius befinden sich drei sogenannte epistolae canonicae, deren erste (ep. 188) 16 Canonen enthält, die zweite (ep. 199) die Canones 17—50, die dritte (ep. 217) die Canones 51—84.

der Kirche zugelassen werden könne. Im Can. 46 aber zeiht Basilius dieses zweite Weib der Hurerei, wenn auch schon einer unwissentlichen Hurerei, ein Vorwurf, der um so mehr den Mann treffen muß, der sie genommen hat. Zonaras sucht den Widerspruch zu beseitigen, indem er hervorhebt, daß in letzterem Canon von einem zeitweiligen Verlassensein des Mannes die Rede sei, während im Can. 9 von Verlassung ohne Beschränkung gesprochen, und somit vorausgesetzt werde, daß der Mann von seiner ersten Gattin für immer aufgegeben worden sei. Arcudius ist mit dieser Erklärung nicht einverstanden. Zonaras nimmt an, daß zwar keine zeitweilige, wol aber eine immerwährende Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft die Ehe annullire; dieß ist unrichtig, indem die Gatten, unbeschadet des Fortbestehens ihrer ehelichen Verbindung unter gegenseitigem Einverständniß ewige Keuschheit geloben können. Ferner würde aus Can. 9 nur ein Freiwerden des Mannes folgen, da Basilius in demselben Can. 9 von dem Weibe, das ihren Mann verläßt, und einen anderen nimmt, sagt, daß sie eine Ehebrecherin sei, also ein Gebundensein an ihren vorigen Mann voraussetzt. Dieses einseitige Fortbestehen einer Gebundenheit an den vorigen Gatten ist für Arcudius ein *ἀκατανόητον*. Und warum sollte, wenn das geschiedene Weib gebunden ist, der Mann, den sie wegen seines Ehebruches verließ (— denn aus einer anderen Ursache darf sie ihn ja gar nicht verlassen —), nicht gebunden sein, und zu einer zweiten Ehe schreiten dürfen? Vielleicht, weil das Weib sagt, daß sie für immer von ihm geschieden sein wolle? Aber kann sie ihren Willen nicht ändern? Hat der Mann eine vollkommen sichere Bürgschaft, daß sie nie mehr zu ihm werde zurückkehren wollen? Der Mann soll zu entschuldigen sein, wenn er, wegen Hurerei von seinem Weibe verlassen, eine Andere nimmt! Nach den Vorschriften Christi darf er selbst dann, wenn er ohne alle Ursache verlassen wird, keine Zweite nehmen, weil das Eheband durch keine gerechte Ursache aufgelöst ist. Denn sollte es bloß vom Manne gelten: Qui dimittit uxorem, scil. injuste ac extra causam fornicationis, facit eam moechari? Sollte nicht auch das Umgekehrte gelten: Quae dimittit virum .... facit eum moechari? In der That fordert auch Basilius im Namen des christlichen Gesetzes im Can. 9 Rechtsgleichheit beider Gatten, und deutet an, daß die bestehende Gesetzgebung den Mann auf eine unbillige Weise der Gattin gegenüber

begünstige. Nicht minder gibt er dieß im Can. 21 zu verstehen. In welchem Sinne er aber diese Rechtsungleichheit aufgehoben wissen will, geht hervor aus dem Zusammenhalte des Can. 48 mit einer Stelle in seiner Schrift de Virginitate. Im Can. 48 sagt er, daß das Weib, welches von ihrem Manne ungerechter Weise entlassen wurde, keinen anderen nehmen dürfe. In der Schrift de Virginitate verwehrt er ihr dieß selbst für den Fall, daß sie gerechter Weise entlassen wurde. Und warum? Weil er wünscht und es für möglich hält, daß der beleidigte Gatte ihr verzeiht und sie wieder zu sich nehme. Im Can. 48 redet er allerdings von der Nothwendigkeit, eine treulose Gattin zu verstoßen; drückt aber damit nicht seine Gesinnung, sondern die Ansicht des herrschenden Gesetzes aus, welches er unverkennbar mißbilliget. So geht demnach aus Allem hervor, daß er die Rechtsungleichheit in Behandlung von Gatte und Gattin in einer Richtung zu beseitigen sucht, welche der von der späteren justinianeischen Ehegesetzgebung eingeschlagenen diametral entgegengesetzt ist. Von Seite dieser letzteren wurde wol auch, wie die Canonisten Zonaras und Balsamon hervorheben, das Unzukömmliche der in den Canonen des Basilius wiedergegebenen Bestimmungen gefühlt, und beiden Gatten in Bezug auf das Repudium gleiches Recht eingeräumt; die von beiden byzantinischen Lehrern belobte Verbesserung ist aber nicht jene, welche Basilius als die ihm erwünschte andeutete.

In der Stelle, welche die griechischen Canonisten aus der Or. 31 des Gregor von Nazianz anführen, wird gesagt, daß Christus ausschließlich nur im Falle des Ehebruches das Repudium gestatte. Von einer Gestattung der Wiederverehelichung aber sagt Gregor kein Wort; der Sinn seiner Rede geht vielmehr unverkennbar darauf hinaus, man könne nicht verlangen, daß der Gatte mit der ehebrecherischen Gattin zusammenleben solle.

Eben so beweisen die aus Chrysostomus, namentlich aus Hom. 19 in 1 Cor. citirten Stellen nur so viel, daß Chrysostomus für den Fall, als das Weib die Ehe bricht oder gar eine unverbesserliche Ehebrecherin ist, der Mann sich von ihr scheiden müsse, weil die Fortsetzung des ehelichen Umganges mit ihr so viel wäre, als mit einer Hure Gemeinschaft pflegen und Ein Leib sein. Daß den geschiedenen Gatten, oder auch nur dem einen derselben, nämlich dem Manne, die Wiederverehelichung gestattet sein solle, läßt

sich aus der erwähnten Stelle nicht folgern, weil Chrysostomus an anderen Stellen, namentlich in seiner Schrift de Virginitate auf das Bestimmteste andeutet: erstlich, daß für beide Gatten gleiches Recht zu gelten habe; zweitens, daß er die Dahingabe der Freiheit durch die eheliche Vereinigung mit dem Mitgatten für eine unwiderrufliche halte [1]).

Schließlich bespricht Arcudius noch die bei Epiphanius Haer. 69, n. 4 vorkommende Stelle [2]), aus welcher der griechische Gegner herausliest, der eine Gatte dürfe, nicht nur, wenn der Mitgatte gestorben ist, sondern überdieß auch, wenn er sich von demselben wegen Hurerei oder Ehebruch, oder wegen einer anderen *αἰτία κακή* geschieden hat, sich abermals verehelichen. Arcudius erklärt den Sinn der Stelle so: Der Gatte, dem es, wegen der Schwäche seines Fleisches an der bereits verstorbenen Gattin nicht genug ist, oder welcher sich von der noch lebenden Gattin wegen eines, die Ehe ungiltig machenden Grundes *(αἰτία κακή)* geschieden hat, darf zu einer neuen Ehe schreiten. Daß Epiphanius mit Ausnahme des letzteren Falles eine Wiederverheirathung bei Lebzeiten des anderen geschiedenen Mitgatten schlechthin verwerfe, erhellt aus dem ohne Restriction ausgesprochenen Verdammungsurtheil, welches er über die bei den Ebioniten übliche Gestattung der Scheidung unter nachfolgender Wiederverheirathung ausspricht. (Vgl. Haer. 30, n. 18.)

Eine Stelle in einem dem heiligen Ambrosius unterschobenen Commentar zu den paulinischen Briefen trug das Ihrige bei, einen Cajetan und Catharinus zu einer den Griechen zustimmenden Auslegung von Matth. 19, 9 zu bewegen. Da aber gegenwärtig — bemerkt Arcudius — die Unechtheit jenes Commentars erkannt ist, und überdieß in den echten Werken des Ambrosius sich ganz anders lautende Stellen finden, so ist es nicht mehr statthaft, den Namen

---

[1]) *Ἔχουσι δὲ ἑτέραν ἀνάγκην, τὴν ἐκ τοῦ πρὸς ἀλλήλους συνδέσμου, πάσης ἁλύσεως χαλεπώτερον ἄγχουσαν, καὶ τὴν ἀμφωτέρων ἐλευθερίαν ἀφαιρουμένην.* Chrys. de Virg., c. 41 (Opp. Tom. I, p. 500). At non urgeret, bemerkt Arcudius zu dem von Chrysostomus gewählten Ausdrucke *ἄγχουσαν*, si matrimonium omnimodo solveretur ex causa fornicationis.

[2]) *Ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευσάσῃ ἕνεκεν τινὸς προφάσεως πορνείας ἢ μοιχείας, ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναχθέντα δευτέρᾳ γυναικί, ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρί, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος, οὐδὲ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ζωῆς ἀποκηρύττει.*

des großen Bischofes mit einer von der lateinischen Kirche mißbilligten Auslegung des christlichen Ehegesetzes in Verbindung zu bringen.

§. 446.

Obwol das Concil von Trient die Lehre der Griechen von der Auflöslichkeit der Ehe für den Fall des Ehebruches nicht direct verwarf, so hatte doch bereits Eugen IV die Armenier zur Anerkennung der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe verpflichtet, und spätere Päpste: Clemens VIII, Urban VIII, Benedict XIV, legten sie allen unirten Griechen als Gesetz auf. Demnach wird die Ehe von den unirten Griechen allgemein als absolut unauflöslich anerkannt und gegen die entgegengesetzte Ansicht der schismatischen Griechen vertheidiget. Der Canonist Papp-Szilagyi [1]) rechtfertiget die absolute Unauflöslichkeit aus den Zeugnissen der griechischen Kirchentradition. Im 48sten apostolischen Canon heißt es ohne Restriction: Si quis laicus sua ejecta uxore vel aliam acceperit, vel ab alio dimissam, moechatur. Der 77ste Canon des heiligen Basilius lautet: Qui mulierem quidem sibi legitime copulatam dimittit et aliam ducit, secundum Domini sententiam adulterii judicio subjicitur. Gegen die von einigen Auslegern dem heiligen Basilius unterlegte Restriction durch Statuirung des Ehebruches als Ausnahmsfalles erklärt er sich selbst auf das Entschiedenste in seiner Schrift de Virginitate: Non auditis, quoniam, qui dimissam duxerit, moechatur; etsi enim pro culpa (propter adulterium) dimissa est, vivit tamen vir ejus. Der heilige Chrysostomus sagt in seiner achten Homilie über das Matthäusevangelium: Expulsa quoque uxor ejus esse, qui eam expulit, perseverat. Die trullanische Synode erklärt in ihrem 93sten Canon: Sin autem miles aliquanto post tempore redierit, cujus uxor propter longam illius absentiam alteri viro conjuncta est, is si velit, propriam uxorem recipiat. Der vielberufene Can. 9 des heiligen Basilius räumt dem Gatten das Recht ein, von seinem ehebrecherischen Mitgatten sich zu trennen; von einer Zerreißung des Ehebandes ist daselbst keine Rede. Im Gegentheile wird im Verlaufe des Canons ausgesprochen, daß ein christliches Weib von ihrem heidnischen Gatten nicht schon wegen

---

[1]) Enchirid. jur. eccl. or., p. 488 seqq.

der Ungewißheit seiner Bekehrung sich trennen dürfe; um so weniger sind Geschlechtssünden des Mannes ein ausreichender Grund, das Eheband als zerrissen und nichtig anzusehen. Der Pastor Hermae [1]) will, daß der Mann, der sich von seinem Weibe wegen ihres ehebrecherischen Treibens schied, keine neue Ehe eingehen dürfe, auf daß dem reuigen Weibe die Rückkehr zum gekränkten Mitgatten offen erhalten bleibe. Selbst in den Glossen des Pedalion zum 48sten apostolischen Canon wird anerkannt, daß das Evangelium den Ehebruch keineswegs so schlechthin als Ausnahmsfall hinstelle (vgl. Mark. 10, 11. 12), und daß deßhalb auch die Bischöfe im Falle einer Trennung der Gatten wegen vorausgegangenen Ehebruches den Getrennten nicht die Erlaubniß zur Wiederverheirathung ertheilen sollen; man habe vielmehr abzuwarten, ob nicht, wenn auch erst nach geraumer Zeit, der schuldige Theil Buße thue und die Verzeihung des gekränkten Gatten nachsuche und sich mit ihm wiedervereinige. Auch Zonaras findet es sehr lobenswerth, wenn der gekränkte Gatte seiner ehebrecherischen Gattin verzeiht; der Ehebruch sei keine so große Sünde, wie der heidnische Unglaube, und doch sei selbst letzterer dem Apostel kein ausreichender Trennungsgrund, so lange für den gläubigen Gatten Hoffnung auf Bekehrung seines ungläubigen Mitgatten vorhanden ist. Wenn am Schlusse der bezüglichen Glossen des Pedalion bemerkt wird, daß einzig dann, wenn der eine Gatte dem Leben des anderen nachstellt, ein rechtmäßiger Grund zur Auflösung der Ehe vorhanden sei, so ist hiemit implicite zugestanden, daß das Eheband durch den Ehebruch nicht zerrissen wird. Nur muß auch dieser einzige, vom Pedalion zugegebene Trennungsgrund in Hinsicht auf altkirchliche Satzungen schlechthin verworfen werden. Ein Carthaginensisches Concil vom J. 407, dessen Auctorität auch im Pedalion anerkannt wird, bestimmt: Ut secundum evangelicam et apostolicam doctrinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjungantur; sed ita maneant, aut invicem reconcilientur. Überhaupt war in der altgriechischen Kirche die unläugbare Tendenz zur strengchristlichen Durchbildung des römisch=bürgerlichen Eherechtes vorhanden; aber die griechische Kirche vermochte sich auf die Dauer des ungeordneten Einflusses der Civilgesetzgebung auf die christliche

---

[1]) Mandat. IV.

Ehedisciplin nicht zu erwehren, besonders nachdem der Bruch mit Rom völlig besiegelt war. Später, unter der türkischen Herrschaft, wagten die Bischöfe eben so wenig, für die unbedingte Unauflöslichkeit der Ehe einzustehen, weil sie fürchteten, daß durch Strenge in diesem Puncte Viele zum Islam abzufallen sich veranlaßt finden würden — ein Entschuldigungsgrund, welcher freilich für die von der türkischen Herrschaft unabhängigen Gebiete der schismatischen Kirche nicht geltend gemacht werden kann. Selbst in einzelnen Provinzen der unirten Kirche bestand noch bis in die neueren Zeiten eine gewisse mißbräuchliche Laxität fort. Die griechisch-unirte Kirche Siebenbürgens, welche unter Kaiser Leopold I (a. 1699) zur Einheit mit Rom zurückgekehrt war, fuhr fort, den Ehebruch und die böswillige Verlassung als Ehetrennungsgründe zu behandeln, und berief sich für diese Praxis auf den ihr ohne Beschränkung zugestandenen Gebrauch der Pravila, des Gesetzbuches der moldauisch-wallachischen Kirche [1]). Dieser Berufung konnte schon darum keine Berechtigung eingeräumt werden, weil sich die, a. 1699 in die Einheit mit Rom zurückkehrenden Griechen Siebenbürgens verpflichtet hatten, Alles anzunehmen, zu glauben und zu bekennen, was die römisch-katholische Kirche lehrt; unter die Lehren der katholischen Kirche gehört aber doch auch gewiß jene von der Unauflöslichkeit der Ehe. Dem Eifer und der Festigkeit der Bischöfe von Fogaras ist es zu danken, daß diese Mißstände in der Ehedisciplin der unirten Kirche Siebenbürgens nunmehr glücklich beseitiget sind.

---

[1]) Die Pravila zählt eine ganze Reihe von Auflösungsgründen auf, welche theils aus dem justinianeischen Rechte, theils aus dem Nomocanon des Photius, theils aus einem Beschlusse der constantinopolitanischen Synode unter dem Patriarchen Dositheus (a. 1554) entlehnt sind. Vgl. Papp-Szilagyi, S. 493, Anm. 1, und S. 495, Anm. 2. — Die russische Kirche gestattet die Ehetrennung für folgende Fälle: 1) wegen Ehebruch; 2) wenn einer der beiden Gatten spurlos verschwunden ist und seit fünf Jahren über ihn nichts weiter mehr verlautete; 3) wegen lebenslänglicher Verbannung des einen der beiden Gatten; 4) nach Umständen, obschon nicht in der Regel, für den Fall der Unfruchtbarkeit. Vgl. Bazarof: „Die Ehe nach der Lehre und dem Ritus der orthodoxen russischen Kirche" (Karlsruhe, 1857) — und Gagarin's Bemerkungen über dieses Buch in den Etudes de théologie etc. (siehe Unten §. 476), Tom. III, S. 479 ff.

§. 447.

Bezüglich der Wiederverheirathung — bemerkt Arcudius [1]) — gelten in der griechischen Kirche eigenthümliche Grundsätze, die indeß nicht mißverstanden werden dürfen, auf daß man in die griechische Anschauung von der Ehe nicht etwas hineinlege, was in derselben nicht enthalten ist. Vor Allem steht es fest, daß die Griechen die zweite Ehe für eine wahre und wirkliche Ehe, und für ein Sacrament halten. Den Novatianern, welche die zweite Ehe verwarfen, wurde auf dem Concil von Nicäa die Anerkennung derselben zur ausdrücklichen Pflicht gemacht. Der Umstand, daß die zum zweitenmale Heirathenden nicht benedicirt werden, und daß ihnen eine Kirchenbuße auferlegt wird, spricht nicht gegen die Anerkennung der Legitimität und Sacramentalität der zweiten Ehe. Die Verweigerung der Benediction ist im Typicum des Patriarchen Nicephorus (a. 806—815) angeordnet [2]), ohne daß man sich jedoch allgemein an diese Anordnung hielte. Die Kirchenbuße ist eine Art Züchtigung der fleischlichen Incontinenz, die sich im Begehren nach einer zweiten Ehe ausspricht. Da aber eben um der Schwäche des Fleisches willen die zweite Ehe gestattet wird, so ist dieselbe keine verdeckte Hurerei, wie man vielleicht aus Pseudo-Chrysostomus [3]) herauslesen möchte, sondern ein Mittel, den Ausschreitungen der Concupiscenz zu begegnen. In diesem Sinne ist bei Gregor von Nazianz und bei Chrysostomus von einer *συγχώρησις* der zweiten Ehe die Rede. Die dritte Ehe wird von Gregor Naz. eine *παρανομία* genannt, was jedenfalls unrichtig ist, da es kein Gesetz gibt, durch welches die dritte Ehe verboten wäre; es wäre denn, daß man das Wort *παρανομία* nur in negativem Sinne nähme, sofern nämlich, wie auch Basilius bemerkt, kein Gesetz bestehe, welches die dritte Ehe gestatte — obwol auch dieß Letztere nicht gesagt werden kann. Denn, wenn nach dem Ausdrucke des Apostels das Weib nur so lange an ihren Mann gebunden ist, als derselbe lebt, so ist sie auch an den zweiten Mann nicht mehr gebunden, sobald

---

[1]) De Sacram. VII, cc. 27—29.

[2]) Vgl. über das Typicum Zhishman a. a. O., S. 44.

[3]) Hom. 32 in cap. 19 Matth., Op. imperfect.

derselbe verstorben ist. Übrigens denken die griechischen Lehrer über die dritte Ehe insgesammt sehr streng. Wie sie Basilius eine πορνεία κεκολασμένη (can. 4), und eine Befleckung der Kirche nennt (can. 50), so scheint sie Chrysastomus für völlig unzuläßig zu halten, da er aus Paulus bloß die Erlaubtheit einer zweiten Ehe herausliest, die Erlaubtheit einer nachfolgenden dritten jedoch völlig mit Schweigen übergeht. Epiphanius dürfte derselben Ansicht, wie ein Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus gewesen sein. Die vierte Ehe wird von Basilius schlimmer als die einfache Hurerei angesehen [1]), obschon es fraglich sein mag, ob eben die im Can. 78 erwähnte πολυγαμία als successive Polygamie auf die vierte Ehe zu beziehen sei. Aber es liegt in seinem Sinne, über die vierte Ehe so zu denken, wie im Can. 78 über die πολυγαμία gesprochen wird; und da auch Gregor von Nazianz die über eine dritte Wiederverheirathung hinausgehenden Ehen χοιρώδη βίον nennt, so ist es wahrscheinlich, daß die von Basilius mit einer ähnlichen Bezeichnung belegte πολυγαμία als vierte Ehe zu verstehen sei. Das Ansehen dieser beiden Lehrer war in der griechischen Kirche so groß, daß, auf die Auctorität derselben gestützt, einige griechische Kaiser und Bischöfe annahmen, die vierte Ehe sei jure divino verboten. So der Kaiser Basilius Macedo, welcher unter Hindeutung auf das durch die kirchlichen Canones declarirte jus divinum die noch vom Kaiser Justinian anerkannte vierte Ehe verbot und als illegitim erklärte. Sein Nachfolger Leo der Weise ordnete überdieß an, daß die zum drittenmale sich Verheirathenden mit Kirchenstrafen belegt werden sollten. Dieß war strenger, als die Anordnungen des heiligen Basilius, welcher ausdrücklich erklärte, daß die dritte Ehe keinem öffentlichen Tadel unterliege. Indeß nahm Kaiser Leo selber das Gesetz seines Vorgängers wieder zurück, weil er seine Beischläferin Zoe, mit welcher er während seiner kinderlosen dritten Ehe einen Sohn erzeugt hatte, zu seiner vierten Gemahlin erheben wollte, um ihrem Sohne die Nachfolge im Reiche zuzuwenden. Die vierte Verehelichung des Kaisers rief in der Kirche zu Constantinopel große Stürme hervor, indem der Patriarch Nikolaus den Kaiser excommunicirte, dieser aber bei dem Papste die Absetzung des Patriarchen betrieb und den Euthymius auf den Patriarchenstuhl erhob.

---

[1]) Can. 78.

Die hiedurch hervorgerufenen Parteiungen in der byzantinischen Kirche dauerten nach Leo's Tode unter seinem Nachfolger Alexander fort, der den Nikolaus wieder in seine Würde einsetzte, weil dieser nicht Leo's Sohn, sondern Alexander, Leo's Bruder, als den wahren Erben des Reiches ansah. Indeß gelangte nach Alexander's Tode dennoch Leo's Sohn, Constantin, zur Regierung, während dessen Minderjährigkeit Vormünder, darunter der Patriarch Nikolaus, das Reich verwalteten. In dieser Epoche wendete sich Nikolaus an den Papst[1]), und suchte die Rehabilitirung seiner Anhänger, so wie die Beseitigung der Euthymianer d. i. der Vertheidiger der Erlaubtheit der vierten Ehe, zu erwirken. Man weiß nicht, was der Papst antwortete. Nikolaus wurde mittlerweile von der Vormundschaft wieder weggedrängt, und gieng endlich einen Compromiß mit den Euthymianern ein, welchem zufolge der verstorbene Patriarch Euthymius als legitimer Patriarch anerkannt, und seine Leiche in Constantinopel ehrenvoll beigesetzt, dem verstorbenen Kaiser aber Nachlaß seiner Verfehlung gegen die kirchlichen Ehesatzungen zuerkannt werden sollte, womit zugleich die Anerkennung der Legitimität seines Sohnes ausgesprochen war. Zugleich wurde jedoch festgesetzt, daß die vierte Ehe fortan verboten, und selbst die dritte Ehe möglichst beschränkt werden solle, wie der unvermeidliche Schmutz im Hause in die Winkel des Hauses gedrängt wird. Kinderlosen Wittwern von 30 Jahren soll die dritte Ehe nach Auflegung einer bestimmten Buße ohne Schwierigkeit gestattet werden; die Buße soll größer sein, wenn aus den früheren Ehen Kinder vorhanden sind. Kinderlose Wittwer von 40 Jahren sollen nur in außergewöhnlichen Fällen, 40jährige Wittwer aber mit Kindern aus den früheren Ehen gar nicht zur dritten Ehe zugelassen werden. Nach Feststellung dieses Beschlusses wendete sich Nikolaus an Papst Johann X, und begehrte Anerkennung der kirchlichen Gemeinschaft von Seite des Papstes; zugleich wünschte er, der Papst möge erklären, dem Kaiser Leo sei die vierte Ehe nur ausnahmsweise und lediglich, um Schlimmeres zu verhüten, gestattet worden. In diesem Wunsche lag aber zugleich ausgesprochen, daß die vierte Ehe nicht jure divino, wie Nikolaus bis dahin behauptet hatte, sondern bloß nach kirchlichem Rechte verboten sei; sonst hätte sie ja auch dem Kaiser nicht aus-

[1]) Brief des Nikolaus bei Baronius ad a. 912.

nahmsweise bewilliget werden können. Unter dieser Voraussetzung konnte der Papst auf den Wunsch des Patriarchen eingehen, und anerkannte in der That das in der griechischen Kirche bereits zu gesetzlicher Geltung gelangte Verbot der vierten Ehe, für welches sich immerhin Gründe der Schicklichkeit und Ehrbarkeit geltend machen ließen. Indeß gab es in der griechischen Kirche selber eine Partei, welche lange gegen dieses Verbot sich auflehnte, so daß die Streitigkeiten darüber noch über mehr als 70 Jahre fortdauerten, bis endlich die Kaiserbrüder Basilius und Constantin Friede herstellten, und die, besonders unter den Mönchen zahlreich vertretenen Euthymianer mit dem Beschlusse des Patriarchen Nikolaus aussöhnten.

§. 447.

Die griechische Kirche gestattet ihren Priestern solche Ehen, welche von denselben vor Empfang der Weihen mit Jungfrauen eingegangen worden sind; Verehelichung oder Wiederverehelichung nach Empfang der Weihen ist ihnen untersagt. Der römische Stuhl anerkennt diese Ehen als legitim, und Arcudius [1]) citirt zum Belege hiefür mehrere Stellen aus dem Corpus Juris, namentlich Äußerungen des Papstes Innocenz III und der vierten Lateransynode. Die genannte Synode ordnet an, daß jene Priester, welche nach dem Brauche ihrer Kirchenprovinz in der Ehe leben, für etwaige Unzuchtsünden besonders schwer bestraft werden sollen, weil ihnen der Reiz zum Verbotenen noch schwerer anzurechnen ist, als den zum Cölibat verhaltenen Priestern. Papst Nikolaus I tadelt allerdings, wie gleichfalls im Decretum Gratiani zu lesen ist, in einer Zuschrift an die Bulgaren die griechischen Priesterehen sehr scharf; aber wol nur darum, um den eben erst durch lateinische Priester bekehrten Bulgaren die Priesterehe als ein zur Verhütung schlimmerer Dinge geduldetes Übel darzustellen, oder vielleicht zur Erwiderung auf einen Canon der Quinisexta, in welchem der lateinische Priestercölibat getadelt wird.

Jener berufene Canon der Quinisexta (c. 13) ist nun allerdings ein trauriges Zeugniß der Abneigung der Griechen gegen die Lateiner, und leitete einen bedauerlichen Rückschritt in der Disciplin des

[1]) De Sacram. VII, c. 33 sqq.

Priesterlebens ein, indem er Dasjenige, was früher nur geduldet wurde und ausnahmsweise statt hatte, förmlich zum Gesetze erhob. Die Väter der Quinisexta beschloßen nämlich, daß Verheirathete, welche die heiligen Weihen empfangen, ihre Frauen behalten müssen, und daß man ihnen, wenn sie sonst würdig seien, die Beförderung zum Priesterthum nicht versagen dürfe. Von dieser Zeit an kam das ehelose Leben unter der griechischen Geistlichkeit sehr in Abnahme, so daß man gegenwärtig verhältnißmäßig selten auf unbeweibte Priester stößt. Die Väter der trullanischen Synode beriefen sich für ihren Beschluß auf die Canonen vorausgegangener Synoden. So wollen sie aus den Beschlüssen eines carthaginensischen Concils [1]) herauslesen, daß die Priester zu der Zeit, in welcher sie Altardienste zu verrichten haben, ihrer Weiber sich zu enthalten haben, folglich außerhalb dieser Zeit ehelichen Umgang pflegen dürfen. Die Auffassung des Canons ist offenbar falsch, und streitet gegen den Wortlaut desselben, der etwas ganz anderes besagt, und nicht bloß von Diakonen und Priestern, sondern auch von Bischöfen redet, die doch auch nach der Ansicht der trullanischen Väter vollkommen enthaltsam sein mußten. Selbst Balsamon sieht sich der trullanischen Auffassung desselben gegenüber in Verlegenheit, und fragt, wie es denn jene Priester zu halten hätten, die nicht an bestimmten Tagen, sondern täglich den Altardienst zu versehen haben? Wie kommt es, daß dieselbe carthaginensische Synode über die Kleriker klagt, welche, obschon mit ihren eigenen Weibern, Kinder zeugen?

Eben so verfehlt ist die Berufung der Griechen auf den 5ten apostolischen Canon [2]); der Sinn dieses Canons ist, daß verheirathete Kleriker ihre Frauen von ehedem nicht ohne weitere Obsorge für dieselben ihrem Schicksale überlassen dürfen. In ähnlicher Weise ordnet ja selber die trullanische Synode (c. 48) an, daß Bischöfe ihre ehemaligen Frauen in einem Kloster unterbringen sollen. Die trullanischen Väter halten es mit dem erwähnten apostolischen

---

[1]) Synode vom 13. Sept. a. 401. Vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. II, S. 70 und 113.

[2]) Dieser Canon V (VI) lautet: *Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ, καθαιρέσθω.*

Canon für vereinbar, den Priestern gewisser Gegenden (*ἐν ταῖς βαρβαρικαῖς ἐκκλησίαις*) die Trennung von ihren Weibern zu erlauben, unter der Voraussetzung, daß die Frauen auf die Fortsetzung des Umganges mit ihren Ehemännern Verzicht gethan. Aber es werden ja auch in der lateinischen Kirche verheirathete Männer nicht ohne einen solchen freiwilligen Verzicht von Seite ihrer Gattinnen zu den Weihen zugelassen. Wie kann man also dem lateinischen Cölibat den 5ten apostolischen Canon entgegenhalten wollen?

Die Griechen berufen sich ferner auf den 17ten Canon im 6ten Buche der apostolischen Canonen [1], aus welchem sie folgern, daß der Priester mit der Gattin, die er vor Empfang der Weihen genommen, auch als Priester die Ehe fortsetzen und Kinder zeugen dürfe, während der Canon nur besagt, daß der Priester sich mit der einen Frau, die er vor der Weihe hatte, begnügen müsse [2]. Denn wie Epiphanius bemerkt, kann ein Digamist, selbst wenn er nach dem Tode seiner zweiten Gattin in völliger Enthaltsamkeit lebt, zu den kirchlichen Ämtern vom Subdiakonate aufwärts nicht zugelassen werden.

Das Concil von Ancyra (a. 314) erlaubt in seinem 10ten Canon allerdings den Diakonen, welche bei ihrer Ordination die Ehelosigkeit nicht versprechen wollen, nach Empfang der Diakonenweihe zu heirathen. Aber dieser Canon hat doch nur eine rein provinzielle Bedeutung, und zudem sprechen griechische Canonisten, wie Zonaras, Balsamon u. A., selber aus, daß er durch die Beschlüsse der trullanischen Synode außer Kraft gesetzt sei. Indeß ist diese Annahme nicht nöthig, und hat zudem keinen Sinn, wenn damit etwa gemeint sein wollte, daß die trullanische Synode eine durch das ancyranische Concil eingeräumte Freiheit beschränkt habe. Denn die Ehe wurde doch wol nur um des usus matrimonii willen

---

[1]) *Ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον καὶ διάκονον εἴπομεν μοναγάμους καθίστασθαι, κἂν ζῶσιν αὐτῶν αἱ γυναῖκες, κἂν τεθνᾶσι. μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ τὴν χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν, ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι. ἢ γεγαμηκόσιν. ἑτέραις συμπλέκεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι ᾗ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν.*

[2]) Hier ist indeß zu bemerken, daß durch das Gesagte die Erlaubniß zur Fortsetzung der Ehe nicht ausgeschlossen ist, und Arcudius aus dem Canon strengere Folgerungen zieht, als die Fassung desselben berechtiget. Vgl. Hefele Conc. Gesch. Bd. I, S. 416.

gestattet; den usus matrimonii gestattet aber auch die trullanische Synode. Im Gegentheile folgt aus jener, durch das ancyranische Concil Einzelnen gestatteten Freiheit, daß die Mehrheit der Empfänger der Diakonatsweihe sich zum Cölibate verpflichtete; denn das bloße Schweigen oder Nichtausbedingen der Ehe wird in dem betreffenden Canon als Regel genommen und als Anerkennung der für den Fall des Schweigens selbstverständlichen Verpflichtung zum Cölibate angesehen. Der 27ste (25ste) apostolische Canon erlaubt die Ehe bloß den Lectoren und Cantoren, und selbst diese mußten, wenn sie die höheren Weihen empfangen wollten, sich des ehelichen Umganges enthalten; und überdieß hatte, wie aus dem Can. 24 der chalcedonensischen Synode hervorgeht, auch diese, den Lectoren und Cantoren ertheilte Erlaubniß nur in einigen Kirchenprovinzen statt.

Das Concil von Gangra spricht den Bann über Jene, welche die Eucharistie aus den Händen verheiratheter Priester verschmähen. Folgt aber daraus, daß das Concil die Fortsetzung des ehelichen Umganges nach Empfang der Weihen billiget? Oder erscheinen die verheiratheten Priester in dem erwähnten Beschlusse der Synode nicht als eine Ausnahme von der Regel, da die beweibten Priester als solche hingestellt werden, an welchen das Volk sich stößt?

Daß Paphnutius die Väter der nicänischen Synode von der Abfassung eines Gesetzes, durch welches den verheiratheten Priestern die Fortsetzung der Ehe untersagt werden sollte, habe abhalten wollen, dünkt dem Arcudius eine apokryphe Erzählung [1]). Gesetzt aber, Paphnutius hätte dieß beabsichtiget — fährt Arcudius fort —, so hat doch das Concil ausdrücklich angeordnet, daß die Kleriker, vom Diakon bis zum Bischof hinauf, keine mulieres subintroductas (συνεισάκτους) bei sich haben sollten, außer aus dem Kreise der nächsten Verwandten, weil diese allein unverdächtig seien. Unverdächtig wären aber auch die Ehefrauen; warum werden diese vom Concil nicht erwähnt? Der von Arcudius hieraus gezogene Schluß, daß das Concil die Priesterehe verwerfe, ist wol unzuläßig; obschon Arcudius darin richtiger, als frühere Apologeten des Priestercölibates,

---

[1]) Auch Baronius (ad a. 58, n. 21), Valesius (Adnot. ad Socratis H. E. I, 11) u. A. sind dieser Ansicht. Vgl. dagegen Natalis Alexander Hist. Eccl., saec. IV, Diss. 19) und Hefele Conc. Gesch. I, S. 417 ff.

z. B. Bellarmin, urtheilt, daß er unter den subintroductis nicht Ehefrauen, sondern solche Frauenspersonen versteht, welche sich einem frommen Leben widmeten und deßhalb unter die Leitung von Priestern sich stellten, nebenbei zugleich deren häusliche Geschäfte versehend. Der Brief des heiligen Basilius an Paregorius [1]), welchen Basilius über das Zusammenwohnen mit einer solchen συνείσακτος zurechtweist, bietet dem Arcudius einen Anhaltspunct, um zu zeigen, daß mindestens in jener Zeit der Priestercölibat in der griechischen Kirche allgemein gewesen sei; denn das Verbot, solche Weiber bei sich zu haben, deute darauf hin, daß die Priester ehelos zu leben pflegten, sonst hätten sie der subintroductae nicht bedurft. Epiphanius bezeuge ausdrücklich, daß zu seiner Zeit beweibte Priester selten gewesen seien; also könne die Exception des Blastares nicht Platz greifen, welcher aus den mit subintroductis zusammenwohnenden Priestern eine besondere Classe neben eben so zahlreich vorhandenen beweibten Priestern machen will. Aus des Eusebius Demonstratio evangelica I, 8. 9, geht hervor, daß schon vor der Synode von Nicäa das ehelose Leben der Priester in weitverbreiteter Übung gewesen sein müsse; denn Eusebius entwickelt die Verpflichtung zum Cölibate aus dem gottgeweihten Berufe des Priesters, sieht also die Ehelosigkeit des Priesters als eine selbstverständliche, allgemein anerkannte Forderung an.

An eben diese Äußerung knüpft Papp-Szilagyi an [2]), um darzuthun, daß der Priestercölibat aus den ältesten christlichen Zeiten datire. Allerdings wurden anfangs, wie Hieronymus bemerkt, auch verheirathete Männer in den Priesterstand aufgenommen, weil nicht so viele unverehelichte Enthaltsame sich darboten, als Priester nothwendig waren; man wählte jedoch aus den Verheiratheten solche, welche entweder schon Wittwer waren, oder doch nach der Weihe enthaltsam leben wollten. Dieß hatte nicht nur im Occident, sondern nach des Hieronymus Aussage auch im Orient und in Ägypten statt. Ähnlich bestätiget Epiphanius, daß der Priesterstand nur entweder jungfräuliche Mitglieder, oder doch wenigstens zur Enthaltsamkeit sich verpflichtende Verheirathete in seine Reihen

[1]) Ep. 55.
[2]) Enchirid. jur. eccl. orient., p. 322 sqq.

aufnehme. Das Gesagte wird aus Äußerungen bei Chrysostomus [1]), Gregorius Nyssenus [2]), Origenes [3]) u. A. bestätiget. Demgemäß wird auch der vorerwähnte 5te (6te) apostolische Canon [4]) von den Meisten so gedeutet, daß unter dem Richtwegschicken der Ehefrauen ein bloßes Zusammenwohnen ohne den Gebrauch ehelicher Rechte gemeint sei. Indeß bildete sich in der orientalischen Kirche eine andere Praxis, als in der lateinischen Kirche des Abendlandes; schon vor der trullanischen Synode beobachteten einzig die Bischöfe vollkommene Enthaltsamkeit, die Priester aber und anderen Kleriker fiengen allmählich an, von der anfangs bloß den Lectoren und Cantoren zugestandenen Befugniß ehelicher Rechte Gebrauch zu machen; und die Päpste wollten die Union nicht durch Dringen auf den Priestercölibat erschweren. Demgemäß gestattet auch Benedict XIV in seiner Bulle „Etsi pastoralis" den Priestern, Diakonen und Subdiakonen die Fortführung der vor Empfang der Weihen geschlossenen Ehe, so sehr er auch für wünschenswerth erachtet, daß die Griechen in diesem Puncte sich der lateinischen Disciplin conformiren möchten. In der That gesteht auch die trullanische Synode selber, daß der Cölibat dem Geiste des priesterlichen Lebens gemäßer sei, als die Ehe, und legt den Klerikern für die Zeiten des Altardienstes, des Fastens und Betens Enthaltsamkeit auf. Der Ehelosigkeit der lateinischen Priester ist — fährt Papp-Szilagyi fort — ein viel höherer Grad wissenschaftlicher Bildung, und ein tiefer greifender Einfluß des Klerus auf die Cultur und Civilisation der abendländischen Völker zu verdanken;, das Missionswesen und die Bemühungen um Verbreitung des Christenthums sind durch die Widmung für den ehelosen Stand bedingt. Auch Leibnitz anerkennt die hohen Vorzüge der Cölibatsdisciplin, und hält sich für überzeugt, daß durch dieselbe nichts gefordert werde, was bei ernstlichem Willen, bei Meidung des Müssigganges und Liebe zu ernster Beschäftigung nicht geleistet werden könnte.

---

[1]) In 1 Tim., Hom. 10.

[2]) Virg., c. u.

[3]) Hom. 23 in Num.

[4]) Vgl. S. 195, Anm. 2.

§. 449.

Trotzdem, daß die schismatisch-griechische Kirche in nicht unerheblichen Puncten von der lateinischen Kirche abweicht, und zufolge ihrer geistigen Absperrung von der lebendigen Strömung derselben in einer theilweise unentwickelten, theilweise falschen Auffassung gewisser Lehrpuncte sich verfestet hat, so steht sie dennoch auf dem Boden der katholischen Tradition, und schließt des Katholischen ungleich mehreres in sich, als des Irrigen und Falschen. Demgemäß hat sie sich gegen die Zumuthung einer Verbrüderung mit den protestantischen Confessionen auf das Entschiedenste verwahrt; und nicht minder ist sie von Solchen, welche mit ihrem ganzen Wesen genau vertraut waren, gegen die, das richtige Maß weit überschreitenden Anklagen katholischer Polemiker in Schutz genommen worden. Zu diesen Anklägern gehörte der Erzbischof von Corfu, Antonius Caucus (c. a. 1580) [1], welcher den Griechen unter anderen Irrthümern auch jenen beilegte, daß sie nur fünf Sacramente anerkennen, und die Firmung und letzte Ölung nicht als Sacramente gelten ließen. Diese auf bloßes Hörensagen angenommene Beschuldigung — bemerkt Allatius [2] — widerspricht der thatsächlichen Wahrheit auf das Schreiendste [3]. Der Mönch Job, Simeon von Thessalonich, Gabriel von Philadelphia, die beiden Constantinopler Synoden aus den Jahren 1589 und 1642 u. s. w. sprechen ausdrücklich und unzweideutig aus, daß es sieben Sacramente gebe, und nennen darunter das Chrisma und das Euchelaion. Man müßte also die

---

[1]) Neben Caucus nennt Allatius im Besonderen noch dessen Zeitgenossen, den Sorbonnisten **Prateolus** (Gabr. Preau): Elenchus alphabeticus de vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum ab orbe condito ad nostra usque tempora — und **Alphons de Castro** Libri XIV adv. omnes haereses. Als die Quelle ihrer falschen und gehässigen Angaben bezeichnet Allatius die Summa de haeresibus et earum confutationibus des Guido **Carmelita** aus dem 14ten Jahrhunderte. Vgl. meine Gesch. d. Thom., S. 199, Anm. 1.

[2]) Perp. cons. III, 16 sqq.

[3]) Rich. **Simon** vertheidiget gegen Allatius die sachliche Treue der Angaben des Caucus. Vgl. Simon's Histoire critique des dogmes etc. des chrétiens orientaux, S. 10 ff.

gegen die Griechen in diesem Puncte erhobene Beschuldigung auf eine ältere Zeit zurückwälzen, in welcher der Ausdruck *μυστήριον* noch nicht so bestimmt mit jenem der ordentlichen Sacramente identificirt wurde, und daher Manches Sacrament genannnt wurde, was in dogmatischem Sinne nicht Sacrament ist, oder auch bei Aufzählung von Sacramenten oder Weihehandlungen das eine und andere Sacrament, das in dogmatischem Sinne so genannt wird, nicht erwähnt wurde. So zählt Dionysius in seinem Buche de ecclesiastica hierarchia nur vier Sacramente auf: Taufe, Firmung, Abendmahl, Priesterweihe, und fügt als fünftes und sechstes die monastica consecratio und den ritus defunctorum bei. Dieselbe Angabe findet sich bei Theodor Studites. Demzufolge kam es, daß der Mönch Job in seinem Werke de Sacramentis unter den sieben Sacramenten auch das *ἅγιον σχῆμα* (sacer habitus, Mönchsgewand) aufzählt, und dafür, um die Siebenzahl nicht zu überschreiten, Buße und Euchelaion als Ein Sacrament rechnet [1]. Auf jene Stelle bei Pseudo-Dionysius mag auch die Meinung Mancher zu reduciren sein, welche, wie Theodor Studita, Nilus der Jüngere, Simeon von Thessalonich, dem sacer habitus dieselbe Wirkung, wie der Taufe beilegten. Wird man aber deßhalb die erwähnte Stelle bei Dionysius urgiren wollen als ein Zeugniß, daß die ältere Kirche mehrere jener Handlungen, die jetzt Sacramente in dogmatischem Sinne heißen, als solche nicht kannte oder nicht gelten ließ? Dieß geht angesichts der sicheren und unumstößlichen Bezeugung des Glaubens und Bekenntnisses beider Kirchen, der orientalischen und occidentalischen, nicht an. Man wird also annehmen müssen, daß Dionysius in dem genannten Werke das Wort *μυστήριον* in einem anderen Sinne nahm, als in dem jetzt gebräuchlichen, dogmatischen; es fragt sich nur, in welchem? Vielleicht wollte er nur die solennen Weihehandlungen der kirchlichen Hierarchen d. i. der Bischöfe besonders hervorheben; oder, wenn diese Erklärung nicht zutrifft, so läßt sich vielleicht sagen, er habe diejenigen Sacramente, welche per se, und nicht bloß per accidens (nämlich als remedium infirmitatis humanae) auf die Heiligung der Menschen abzwecken, wie die Sacramente der Ehe, Buße, letzten Ölung, als besondere Weihehandlungen aufzählen wollen. Und da er Alles, was in

---

[1]) Vgl. hierüber Arcudius de Sacram. I, c. 11.

irgend welchem Sinne auf die heilige Vollendung des Menschen Bezug hat, erwähnen wollte, so nannte er auch die Anziehung des Mönchsgewandes als Einweihung zum Leben höherer Vollkommenheit auf Erden, den ritus defunctorum als kirchliche Segnung, welche dem Hingange in das Reich der Ewigkeit nachfolgt.

Weiter beschuldiget Caucus die Griechen, daß sie die Beicht nicht für eine Anordnung Christi, sondern bloß für eine kirchliche Anordnung halten; daß sie also nicht jure divino, sondern jure ecclesiastico sive positivo bestehe. Diese Anschuldigung ist eben so unwahr, als ihre Begründung schwach ist; denn Nectarius von Constantinopel, auf dessen Vorgehen er sich beruft, hob bekanntlich nicht die Ohrenbeicht, sondern das öffentliche Sündenbekenntniß auf. Im Übrigen widerlegt sich die Anschuldigung des Caucus durch die Äußerungen schismatischer Theologen. So sagt z. B. einer der neueren theologischen Autoren der griechischen Kirche, der Hieromonachus und Protosyncellus Gregor, in seiner Synopsis dogmatum ecclesiasticorum ausdrücklich, daß die ἐξομολόγησις jure divino bestehe, und von Christus selber angeordnet sei. Dasselbe sagt er von allen übrigen Sacramenten. Die griechische Kirche bekennt in den Gebeten, welche der Priester täglich morgens zu verrichten hat, daß einzig Gott die Macht habe, Sünden nachzulassen; also anerkennt sie gewiß auch, daß das Institut der Beicht, durch welche die Vergebung der Sünden erlangt wird, jure divino bestehe.

Caucus geht so weit, die Griechen insgesammt der leichtsinnigsten Mißachtung des Beichtinstitutes zu beschuldigen. Sie sollen es gar nicht für nöthig erachten, sich gewissenhaft auf die Beicht vorzubereiten, oder den Act der Beicht mit der geziemenden Andacht zu verrichten, oder auch nur ein ehrerbietiges Benehmen in Begehung dieses Actes zu beobachten; griechische Priester sollen die Communion auch Jenen reichen, die gar nicht gebeichtet haben, und es dem Ermessen der Communicanten anheimstellen, ob sie vorausgehend beichten wollen oder nicht u. s. w. Allatius hält es kaum der Rede werth, hierauf zu antworten; genug daß die kirchlichen Vorschriften, die bei den Griechen gelten, das gerade Gegentheil dessen festsetzen, was ihnen Caucus aufbürdet. Im J. 1572 hat der peloponnesische Priester Manuel Malaxus im Auftrage des Metropoliten von Theben ein Buch über die Beicht geschrieben, aus dessen Inhalt Caucus über die Grundsätze des griechischen Beicht-

institutes sich eines Besseren hätte belehren können. Einer der neueren griechischen Theologen, Damascenus von Thessalonich, gibt in einer Charfreitagspredigt der kirchlichen Übung der Griechen Zeugniß, wenn er vor unwürdigen Communionen, die er Judasthaten nennt, ernstlich warnt, und hervorhebt, wie nur Diejenigen mit gutem Gewissen die Communion empfangen können, welche vorher gebeichtet und auch Lossprechung von ihren Sünden erlangt haben. Christophorus Angelus, welcher a. 1599 zu Cambridge schrieb, und das Kirchenthum der Griechen möglichst dem Protestantismus verwandt darzustellen suchte, gesteht ein, daß die vornehmen Griechen, die jährlich drei- bis viermal zur Communion gehen, jederzeit früher dem Pater spiritualis (*πνευματικὸς ἱερεύς*) ihre Sünden bekennen; pater spiritualis heiße aber derjenige Priester, der vom Bischofe zur Aufnahme von Sündenbekenntnissen ermächtiget sei. Schließlich theilt Allatius [1]) die von Johannes Jejunator zum Gebrauche für Beichtväter abgefaßte Instruction mit, an welche sich nach seiner Versicherung noch heute die griechische Kirche auf das Genaueste hält [2]).

§. 450.

Die schismatisch-griechische Kirche hatte des Katholischen genug bewahrt, und trug genug katholisches Bewußtsein in sich, um die von protestantischer Seite versuchten Annäherungen und Zumuthungen jederzeit von sich zu weisen. Eine solche Annäherung wurde bereits von Melanchthon unter dem Patriarchen Joasaph (1555—1565) versucht, welcher den Diakon Demetrius Mysius nach Wittenberg gesendet hatte, um über die neue Lehre genaue und ver-

---

[1]) Perp. cons. III, 17, n. 10.

[2]) Über andere Anschuldigungen: daß die Griechen den Opferwein nicht mit Wasser mischen, daß sie den Feind zu betrügen oder ihm zu schaden für erlaubt halten, die zweite Ehe verwerfen, auf Wucher zu leihen für erlaubt halten, die Pflicht des Schadenersatzes für keine moralische Verbindlichkeit ansehen u. s. w. vgl. Allat. perp. cons. III, 18, ferner III, 10, n. 2, woselbst 23 Puncte, die Caucus den Griechen zur Last legt, aufgezählt sind. Die erheblicheren derselben sind oben im Texte besprochen worden. — Über gewisse Bedenken lateinischer Theologen gegen die griechischen Bräuche in Ertheilung der Weihen vgl. Arcudius de Sacram. VI, c. 5 sqq.

bürgte Aufschlüsse zu erhalten. Bei seiner Rückkehr nach Constantinopel (1559) brachte der Diakon die Confessio Augustana nebst einem Briefe Melanchthon's mit [1]), welcher bei dieser Gelegenheit seine Theilnahme an den Leiden der griechischen Kirche ausdrückte, und den Patriarchen zu überzeugen suchte, daß die Protestanten dem griechischen Bekenntniß ganz nahe stünden, indem sie der heiligen Schrift, den dogmatischen Beschlüssen der heiligen Synoden und den Lehren der griechischen Väter Athanasius, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Epiphanius treu geblieben seien, dagegen aber die von den Griechen verabscheuten Irrlehren eines Paul von Samosata, Manes u. s. w. gleichfalls verabscheuten und den von unwissenden lateinischen Mönchen ersonnenen Aberglauben und Gottesdienst bekämpften. Der Patriarch möge demnach den üblen Gerüchten, die über die Protestanten in der orientalischen Kirche verbreitet sein mögen, kein Gehör schenken. Der Patriarch ließ den Brief unbeantwortet.

Fünfzehn Jahre später gab die Anstellung eines protestantischen Tübinger Theologen, Stephan Gerlach, als Gesandtschaftspredigers in Constantinopel, den deutschen Protestanten Anlaß, eine Anknüpfung näherer Beziehungen zu den schismatischen Griechen zu versuchen. Gerlach kam im Gefolge des von Kaiser Maximilian II zum Botschafter bei der hohen Pforte ernannten Freiherrn von Ungnad, eines eifrigen Protestanten, nach Constantinopel, und brachte zwei Schreiben an den Patriarchen Jeremias mit, deren eines von dem durch seine Kenntniß des Griechischen berühmten Tübinger Professor Martin Crusius, das andere von dem Propst und Kanzler Jakob Andreä herrührte, unter Beigabe einer durch Crusius in's Griechische übersetzten Predigt Andreä's vom guten Hirten [2]). Crusius versicherte in seinem Briefe den Patriarchen, daß in Tübingen die reine Lehre Christi verkündet werde und alle Philosophie für Christus gefangen genommen sei; er ladet den Patriarchen ein, mit ihm in den Verkehr wechselseitiger Fürbitte bei Gott zu treten, wie es Gliedern des Einen Leibes Christi zieme. Andreä versicherte ihn, daß Gerlach ganz orthodox denke, daß Griechen und Protestanten auf Einen Christus getauft seien und an Einen Erlöser

[1]) Abgedruckt in Crusii Turcograecia (Basel, 1585), p. 557.

[2]) Turcogr., p. 411 sqq.

glauben. Die Briefe wurden freundlich angenommen, die beigelegte Predigt aber erregte bei den Griechen als vermeintliche Rüge der geistlichen Amtsführung des Patriarchen Mißstimmung; daher Crusius einen zweiten Brief sammt einer zweiten Predigt sandte, deren Inhalt geflissentlich so gewählt war, daß nur das allen christlichen Confessionen Gemeinsame hervorgekehrt war. Auch Andreä versicherte in einem beigelegten Briefe, daß die Protestanten mit den Griechen im Wesentlichen einstimmig seien. Im nächsten Jahre (1574) schrieben beide Tübinger zum dritten Male an den Patriarchen und überschickten ihm eine griechische Übersetzung der Augsburger Confession, mit dem Ersuchen, der Patriarch möge dieselbe prüfen; es würde sie betrüben, wenn er mit irgend welchen Puncten derselben nicht einverstanden wäre. Ehe der Patriarch dieses Bekenntniß erhielt, hatte er endlich einen Brief nach Tübingen abgehen lassen, in welchem er die Tübinger ermahnt, sie möchten dem wahren Glauben der Griechen stets anhängen, auf keine Neuerungen sich einlassen, nicht abweichen von der Schrift, von den sieben heiligen Synoden und den heiligen Vätern, sondern Alles, Geschriebenes und Ungeschriebenes, festhalten, was die Kirche festhält. Die Tübinger beeilten sich, zu versichern, daß sie keine Neuerer seien, obschon sie von den Lateinern als solche gescholten würden; daß sie in Übereinstimmung mit den Griechen den von den Aposteln und Propheten, und von den auf die heilige Schrift gebauten sieben Synoden überlieferten Glauben festhalten, und vielleicht nur in einigen localverschiedenen Bräuchen von den Griechen abweichen mögen. Der Patriarch versprach ihnen brieflich, die Confessio Augustana zu prüfen, und nannte die Tübinger seine geistlichen Söhne, und einige Monate später traf, nachdem die Tübinger sich mittlerweile auch zu der Umgebung des Patriarchen in nähere Beziehung gesetzt hatten, die Entgegnung des Patriarchen auf die Confessio Augustana ein [1]), welche in allen Stücken den Standpunct der schismatisch-griechischen Kirche vertritt, und darnach die Confessio Augustana beurtheilt. So lobt der Patriarch die Tübinger, daß sie das Nicänum anerkennen, mahnt sie aber, daß sie den Zusatz

[1]) Siehe Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, graece et latine ab iisdem theologis edita. Wittemberg, 1584.

übereinstimmen, hätten sprechen wollen. Der provocirende Ton der Vorrede, und die vielen, in den veröffentlichten Actenstücken sich aufdeckenden Blößen der Tübinger riefen katholischer Seits noch ein paar polemische Schriften gegen die Tübinger von Socolovius[1]), Gorscius[2]), Thomas Sunobig[3]) hervor.

§. 451.

Mehr Hoffnung, als die würtembergischen Lutheraner, konnten 50 Jahre später die Calviner Westeuropa's auf das Gelingen eines Versuches der Protestantisirung der schismatisch-griechischen Kirche setzen, wozu sich ihnen ein griechischer Patriarch, nämlich Cyrillus Lucaris, als Helfer anbot[4]). Cyrill, geboren a. 1572 auf der damals noch den Venetianern gehörigen Insel Candia, studirte seit seinem 12. Jahre zu Venedig unter der Leitung des Maximus Marguinus, eines entschiedensten Gegners der Lateiner, später zu Padua, bereiste nach Beendigung seiner Studien einen Theil des westlichen Europa, und hielt sich insbesondere längere Zeit in Genf auf, wo er zuerst mit dem Calvinismus nähere Bekanntschaft gemacht zu haben scheint, und in seinen Vorurtheilen gegen den abendländischen Katholicismus nur noch tiefer bestärkt wurde. Diese seine Gesinnung entfremdete ihn den unionsfreundlichen Kreisen des Griechenthums, welchen er durch seine Geburt angehörte, und er wendete sich deßhalb den unter türkische Herrschaft gestellten Schismatikern zu. Der Patriarch von Alexandrien, Meletius Pega, gleichfalls ein Cretenser und überdieß mit Cyrillus persönlich verwandt, nahm ihn bereitwilligst auf, weihte ihn schnell zum Priester und erhob ihn zum Archimandriten. Als sodann der alexandrinische Patriarch das Protectorat der Griechen in Polen übernahm, wurde Cyrillus nach Polen gesendet, um durch seine Wirksamkeit die bevorstehende Union der Ruthenen mit der römischen Kirche zu hintertreiben. Cyrill

---

[1]) Ad Wirtembergensium theologorum invectivam. Trier, 1586.

[2]) Jacobi Gorscii animadversio sive Crusius. In theologos Wirtembergenses. Köln, 1586.

[3]) Gegen das letzte Schreiben der Tübinger Theologen an den Patriarchen: Sententia definitiva Jeremiae patriarchae etc. una cum antidoto ultimae responsionis eorundem etc. Trier, 1586.

[4]) Vgl. Pichler, der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit. München, 1862.

gründete zu dem Ende eine Schule zu Wilna, erreichte aber seinen Zweck nicht, da die Union a. 1595 dennoch zu Stande kam. In Folge dessen sah sich Cyrill genöthiget, Polen zu verlassen, und gieng nach Alexandrien zurück, wo er nach dem Tode seines Gönners a. 1602 auf den Patriarchenstuhl erhoben wurde. In dieser seiner neuen Stellung trat er alsbald in nahe Beziehungen zu dem holländischen Gesandten Cornelius von Hagen, einem eifrigen Calviner, und durch dessen Vermittelung auch zu dem holländischen Prediger, Joh. Uytenbogårt, mit welchem er mehrmals Briefe wechselte, deren zwei noch vorhanden sind [1]). Durch den englischen Botschafter wurde Cyrill bald auch mit dem Erzbischof Abbot von Canterbury in nähere Verbindung gebracht, und sendete auf ein von König Jakob I gemachtes Anerbieten, einen jungen Griechen in England Theologie studiren zu lassen, den Metrophanes Kritopulos nach Oxford, der später zu hohen Kirchenwürden gelangte, aber trotz seiner weitverzweigten Verbindungen mit protestantischen Gelehrten Westeuropa's sich den Plänen Cyrill's entschieden entgegenstellte. Cyrill rückte mit diesen Plänen hervor, als er nach dem Tode des Patriarchen Timotheus auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel gelangte (a. 1621), nicht ganz frei von dem Verdachte der Mitschuld an der Vergiftung seines Vorgängers. Seine erste Kundgebung calvinischer Ansichten zog ihm die Absetzung, und von Seite des türkischen Großherrn die Verweisung auf die Insel Rhodus zu, weil er nach Beschuldigung seiner Gegner einen hochverrätherischen Briefwechsel mit dem Herzog von Toscana unterhalten haben sollte. Seine Freunde, die Botschafter von England und Holland, erkauften ihm die Erlaubniß zur Rückkehr; er selbst kaufte seinem mittlerweile ernannten Nachfolger das Patriarchat um eine Summe ab, die er niemals zahlte, seinen Hauptankläger, den Metropoliten Georg von Amasia, ließ er erdrosseln. Vom J. 1627 an trieb Cyrill sein Unternehmen, die griechische Kirche zu calvinisiren, mit eifriger Entschiedenheit. Er gründete mit Unterstützung des englischen Gesandten eine Buchdruckerei, die letzterer für sein Eigenthum ausgab, um von dem Patriarchen den Verdacht der

[1]) Vgl. Aymon Monuments authentiques de la religion des Grecs, p. 127—164. Auszüge aus diesen Briefen bei Pichler a. a. O., S. 70—74, 75—85.

Proselytenmacherei abzuwenden. Aus dieser Officin giengen Katechismen und allerlei Tractate zur Förderung des Calvinismus hervor; der holländische Gesandte ließ eine Menge protestantischer Bücher nach Griechenland schaffen. Die Genfer schickten zur Unterstützung des Patriarchen den reformirten Prediger Anton Leger, während Cyrill die ihm und seinen Freunden unbequemen Jesuiten, die in Constantinopel unter französischem Schutze wirkten, verfolgte und zu vertreiben suchte, indem ihnen der großherrliche Befehl zur Zerstörung der Typographie Cyrill's in die Schuhe geschoben wurde [1]). Im J. 1629 erschien eine lateinisch abgefaßte Confessio fidei, zu deren Veröffentlichung Cyrill die Genfer ermächtiget hatte [2]), und welche, nicht bloß in Griechenland, sondern auch in Polen und in Rom, solches Aufsehen erregte, daß selbst der Papst durch den französischen Gesandten bei Cyrill anfragen ließ, ob er der Verfasser derselben sei. Cyrill bekannte sich zu seinem Werke, und ließ a. 1631 eine gleichlautende Ausgabe in griechischer Sprache erscheinen; ein Exemplar derselben wurde nach Genf geschickt, wo nun die Confessio mit Cyrill's Erlaubniß griechisch und lateinisch gedruckt wurde (a. 1633) [3]). Wenn die frühere lateinische Ausgabe bereits den Matthäus Karyophilus zu einer Widerlegung veranlaßt hatte [4]), so trat jetzt auch ein schismatischer Bischof und Untergebener Cyrill's, der Erzbischof Cyrillus Contaru von Berrhöa, als Gegner des Patriarchen auf, und bewirkte in Verbindung mit dem Erzbischof Athanasius von Thessalonich die Verbannung desselben nach Tenedos (1634), das er bald mit Chios, später mit Rhodus vertauschen durfte. In dieser Verbannung blieb er mit kurzer Unterbrechung bis zum J. 1636, während welcher Zeit er den Verkehr mit seinen

---

[1]) Über die Ansiedelung der Jesuiten in Constantinopel a. 1583 und ihre weiteren Schicksale daselbst bis zu ihrer Vertreibung a. 1628 vgl. Pichler S. 116—118, 133—139.

[2]) Sie wurde indeß nicht in Genf, sondern in Holland gedruckt. Vgl. Pichler, S. 150.

[3]) Text derselben bei Kimmel Monumenta fidei ecclesiae orientalis (Jena, 1850), I, p. 25—44. Auszug und Beurtheilung derselben bei Pichler, S. 191—204.

[4]) Ἀποδοκιμασία καὶ κατάκρισις, censura confessionis fidei calvinianae, quae nomine Cyrilli patriarchae Constantinopolitani circumfertur. Rom, 1631.

calvinischen Freunden ununterbrochen fortsetzte [1]. Im J. 1637 erlebte er eine nochmalige Restitution, um im nächstfolgenden Jahre abermals zu stürzen und für immer unterzugehen. Der mit seinen Neuerungen unzufriedene schismatische Klerus setzte ihn auf einer zu Constantinopel gehaltenen Synode ab; der Großherr, dem er als Feind des Reiches verdächtiget wurde, ließ ihn gefangen nach einer Festung am Bosporus abführen. Wenige Tage nach seiner Einkerkerung wurde er in einem Kahne auf das Meer gebracht und erdrosselt, seine Leiche in's Meer geworfen. In dieser schmachvollen Weise endete der Versuch, der schismatischen Kirche das protestantisch-calvinische Bekenntniß aufzudringen. Cyrillus hatte dasselbe in seiner Confessio unverhüllt und unumwunden vorgetragen. Er hatte darin ausgesprochen, daß die heilige Schrift göttlich und über die des Irrens fähige Kirche erhaben sei; daß es eine doppelte Prädestination, zum Leben und zum Tode, gebe; daß die Prädestinirten die Glieder der Kirche seien; daß Christus der einzige Mittler bei dem Vater sei und allein (mit Ausschluß der Heiligen) für die Christen Sorge trage; daß Christus allein Haupt der Kirche sei und kein Mensch es zu sein vermöge; daß der Mensch einzig und ausschließlich durch den Glauben (ohne die Werke) gerechtfertiget werde; daß der freie Wille in den noch nicht Wiedergebornen todt, und all ihr Thun Sünde sei; daß es nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, gebe, und daß Christus im Abendmahl nicht wesenhaft, sondern nur geistig für den Gläubigen da sei; daß es kein Fegefeuer gebe. Diesem Bekenntniß wurden schließlich noch Erklärungen über vier Puncte beigegeben, die dahin lauten, daß die Lesung der Schrift Niemand verboten werden könne, daß sie sich durch sich selbst vollständig erkläre, daß nur die sogenannten protokanonischen Schriften den Complex der heiligen Bücher constituiren, daß die Anbetung und Verehrung der Bilder eine durch Gottes Wort verbotene Thorheit sei.

Cyrill's Nachfolger C. Contaru rief im J. 1639 eine Synode zu Constantinopel zusammen, welcher die Patriarchen Metrophanes Kritopulos von Alexandrien und Theophanes von Jerusalem, 21 Metropoliten und Bischöfe und 23 Geistliche, darunter Meletius

[1] Über seinen Briefwechsel aus dieser Zeit vgl. Pichler S. 164—171.

Syrigus, der Verfasser einer im nächstfolgenden Jahre erschienenen Widerlegung der Confessio Cyrilli [1]) anwesend waren. Die Synode verdammte zuerst im Allgemeinen das Unterfangen Cyrill's, der orientalischen Kirche den calvinischen Lehrbegriff zu unterschieben, und sprach dann über die erheblichsten Einzelpuncte seines Bekenntnisses das Anathem [2]). Die Synode vertheidiget die Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Kirche, die Heilsamkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke, die wirksame Fürbitte der Heiligen, die Siebenzahl der Sacramente, die Wesensverwandlung der Abendmahlselemente, die Wirksamkeit und Heilsamkeit der Gebete und Almosen für die Verstorbenen, die Verehrung und den relativen Cult der Heiligenbilder. Im J. 1642 kam eine zweite Synode zu Stande auf Anregung des Woiwoden der Moldau, Johannes Basilius, der, ein eifriger Anhänger der Orthodoxie, sich bei dem Patriarchen Parthenius, Contaru's Nachfolger, über die Vorgänge in Constantinopel näher erkundiget und zugleich mit dem Metropoliten von Kiew, Petrus Mogilas, sich in's Einvernehmen gesetzt hatte. Mogilas kam dem Woiwoden bereitwilligst entgegen, und benützte diesen Anlaß, ein bestimmt gefaßtes und eingehend formulirtes Bekenntniß der orientalischen Kirche zu allgemeiner Geltung zu bringen, und hiedurch seiner Kirche gegenüber den Protestanten und abendländischen Katholiken einen festen Bestand zu schaffen. Er übersetzte zu dem Ende einen von einem Kiewer Mönche verfaßten russischen Katechismus in's Griechische, und sendete diese Übersetzung nach Jassy, auf daß daselbst die von Mogilas übersetzte und erweiterte Schrift von russischen und griechischen Theologen geprüft würde (a. 1642). Unter den griechischen Theologen befand sich Meletius, von welchem die Confessio des Mogilas nochmals umgearbeitet, und in dieser Umarbeitung als Confessio orthodoxa von allen Patriarchen der orientalischen Kirche anerkannt wurde. Vor der Zusammenkunft in Jassy hatte eine Synode in Constantinopel statt, welche die Irrthümer Cyrill's verdammte, und wegen des zu Jassy

---

[1]) Diese Schrift wurde nicht gedruckt, sondern handschriftlich verbreitet, und auf diesem Wege einem Renaudot, Richard Simon und Schelstrate bekannt, welche Auszüge daraus machten. Über den Inhalt dieser Auszüge vgl. Pichler S. 209—215.

[2]) Siehe Kimmel I, p. 400—408.

erfolgten Abschlusses der Angelegenheit die Synode von Jassy heißt [1]). Eine dritte Synode hatte zu Jerusalem 1672 statt, die vom Patriarchen Dositheus geleitet wurde [2]) und sich zum Zwecke setzte, der christlichen Welt kund zu thun, daß die orientalische Kirche ihrem Glauben niemals untreu geworden, und selbst Cyrillus Lukaris, der in seinen Amtshandlungen und öffentlichen Kundgebungen allenthalben das Bekenntniß seiner Kirche vertrat, einzig nur deßhalb verurtheilt worden sei, weil er es unterlassen habe, gegen die mit seinem Namen in Verbindung gesetzte calvinische Bekenntnißschrift sich förmlich zu erklären.

§. 452.

Der Grund, aus welchem der Patriarch Dositheus, nachdem die Sache des Cyrillus Lukaris schon seit länger als dreißig Jahren abgethan war, die Synode zu Jerusalem hielt, um nochmals eine Erklärung im Namen der griechischen Kirche abzugeben, wird im Eingange des von der Synode edirten Bekenntnisses angegeben. Lauter als Trompetenschall — sagen die Väter des Concils — und fürchterlicher als Kriegsgeschrei tönt von Frankreich die unerhörte Kunde zu uns herüber, daß die Calvinisten, an ihrer Spitze Claude von Charenton, mit Wort und Schrift uns ihrer Häresie beschuldigen. Diese Beschuldigung war dem Patriarchen Dositheus von dem a. 1670 nach Constantinopel gekommenen französischen Botschafter Olivier Nointel mitgetheilt worden, der sich nebstbei bei Dositheus erkundigte, was es mit der von den französischen Protestanten prätendirten Übereinstimmung der Griechen mit dem calvinischen Lehrbegriffe auf sich habe. Frankreich war eben damals von dem Streite voll, welcher sich zwischen Claude und Arnauld über die Abendmahlslehre entsponnen hatte, und in welchem man beiderseits auf das Zeugniß der orientalischen Kirche so großes Gewicht legte, weil dasselbe einen der evidentesten Beweise für oder wider das katholische Abendmahlsdogma abgeben mußte. Arnauld hatte dieses Zeugniß bereits in einer kurzen Abhandlung in Anspruch genommen, welche er in Gemeinschaft mit seinem Freunde Nicole

---

[1]) Vgl. Kimmel Acta Synodi apud Giasium I. p. 408—417.

[2]) Die Acten der Synode bei Kimmel I, p. 325—488; darunter die Confessio Patriarchae Dosithei p. 426—488.

ausgearbeitet hatte, um sie einem im J. 1659 erschienenen Office du saint Sacrament als Vorrede beizugeben. Obschon sie ihr Vorhaben, diese polemisch-dogmatische Abhandlung dem genannten Andachtsbuche beizufügen, aufgaben, um die Zwecke der Erbauung nicht mit jenen der Polemik zu vermengen, so wurde sie dennoch in einigen Abschriften bekannt, deren eine in die Hände Claude's fiel, der eine Widerlegung derselben unternahm. Arnauld und Nicole bekamen die Gegenschrift Claude's in ihre Hände, und ließen nunmehr ihre Abhandlung und Claude's Entgegnung zusammt einer Kritik derselben drucken (a. 1664). Die Abhandlung führte den Titel de la perpetuité de la foi de l'eglise catholique, touchant l'eucharistie, und knüpfte ihre Nachweisungen an die Thatsache an, daß im 11ten Jahrhunderte die ganze christliche Welt gegen Berengar einverstanden war; daraus wird die Folgerung gezogen, daß die ganze Christenheit auch in allen früheren Jahrhunderten jene Lehre bekannte, deren Anstreitung durch Berengar der christlichen Welt ein Ärgerniß war, weil es undenkbar sei, daß alle christlichen Gemeinden der Erde ohne Ausnahme von ihrem ersten Glauben plötzlich oder auch nur allmählich und unmerklich hätten abkommen können. In dem gegen Claude gerichteten Anhange wird nebst Anderem auch Dieß hervorgehoben, daß alle von der römischen Kirche abgetrennten Secten, besonders die Griechen in dem Lehrpuncte der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente, und der Transsubstantiation einverstanden seien. — Kaum war dieses Buch erschienen, so trat Claude auch schon mit einer Entgegnung hervor, und hierauf antwortete nun Arnauld mit jenem großen und berühmten Werke, dessen erster Band a. 1669 in zwölf Büchern an's Licht trat unter dem Titel: La perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie, defendue contre le livre du Sieur Claude, ministre de Charenton. Der zweite Band in 7 Büchern, und der dritte in 8 Büchern folgten in den Jahren 1672 und 1674 nach. Nebenbei erschien eine Vertheidigung des ersten Bandes gegen Claude's Bemängelungen von dem Chorherrn des St. Genofevastiftes, de Paris [1]), und später eine andere, Smith's

---

[1]) La creance de l'église grecque touchant la transsubstantiation, defendue contre la réponse du ministre Claude au livre de Monsieur Arnaud. Paris, 1672.

Angriffen begegnende Vertheidigungsschrift Richard Simon's [1]), beide mit Rücksicht auf die gegen den Transsubstantiationsglauben der griechischen Kirche gelehrten Einwendungen der genannten Gegner. Den Schluß in der Reihe dieser Arbeiten bildet Renaudot's Werk über den Transsubstantiationsglauben der griechisch-orientalischen Kirche [2]), welches die Zeugnisse hiefür in möglichster Vollständigkeit bietet, und nebstbei der von den Calvinisten ausgebeuteten und mißdeuteten Angelegenheit des Cyrillus Lukaris und den damit in Zusammenhang stehenden Kundgebungen der griechischen Kirche eine ausführliche Beleuchtung widmet [3]).

Arnauld beschäftiget sich mit der Abendmahlslehre der schismatisch-griechischen Kirche in der ersten Hälfte des ersten Bandes, und im letzten Buche des dritten Bandes seiner Perpetuité etc. Er beginnt ihre Darlegung mit der Bemerkung, daß selbst minder befangene oder billigere und einsichtsvollere Protestanten nicht daran dachten, die griechische Kirche zur Zeugin der protestantisch-calvinischen Abendmahlslehre zu machen, oder ein solches Unternehmen geradezu mißbilligten. Crusius gestand zufolge der durch Gerlach erlangten näheren Informationen über das griechische Kirchenwesen ein, daß die Griechen sieben Sacramente anerkennen, und an die Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi glauben. Der englische Ritter Sandius gesteht in seinem Buche über den Zustand der Religionen zu, daß die Griechen im Puncte der Transsubstantiation mit den Lateinern einig seien. Hugo Grotius nimmt es übel, daß Rivet die in der Bekenntnißschrift des Cyrillus Lukaris enthaltene Läugnung der Transsubstantiation für das Bekenntniß der griechischen Kirche ausgibt. Ähnliches wird an Hottinger von einem lutherischen Gelehrten, dem Danziger Fehlau, gerügt. Der Edinburger Bischof Forbesius gesteht wenigstens so

---

[1]) De la croyance de l'église orientale sur la transsubstantiation, avec une réponse aux objections de M. Smith. Paris, 1687.

[2]) Renaudot's Werk ist als vierter Band des Arnauld'schen Werkes gedruckt, und erschien zu Paris, 1711.

[3]) Dieß namentlich gegen Smith und gegen Aymon, den oben (S. 209, Anm. 1) citirten Verfasser der monuments authentiques, welche den Griechen des 17ten Jahrhunderts durchaus die calvinische Abendmahlslehre aufbürden wollten.

viel ein, daß die Transsubstantiation von dem „größeren Theile" der Griechen und Lateiner angenommen sei. Der Straßburger Professor Dannhauer macht in seiner gegen Allatius gerichteten Schrift de ecclesia graecanica hodierna ausdrücklich den Glauben der Griechen an die Transsubstantiation als einen ihrer Irrthümer namhaft. Andere protestantische Theologen, wie der Lutheraner David Chyträus oder der Londoner Professor Brerewod, der Utrechter Professor Hoornbek, welche sich so geflissentlich bemühen, im griechischen Kirchenwesen Protestantisches oder doch von den Lateinern Abweichendes zu entdecken, übergehen die Transsubstantiationsfrage mit Stillschweigen — ein Beweis, daß sie in diesem Puncte einen Dissens zwischen der griechischen und lateinischen Kirche nachzuweisen sich außer Stande sahen. Nebenbei fehlte es freilich nicht an Anderen, welche sich nicht entblödeten, zu behaupten, daß die Griechen noch auf dem Concil von Florenz die lateinische Transsubstantiationslehre bestritten und erst in Folge ihres Übereinkommens mit den Lateinern angenommen hätten; so der Lutheraner Chemnitius in seinem examen concilii Tridentini, der Apostat Heinrich Boxhorn, Hospinian und Episcopius. Claude's Amtsgenosse Aubertin kann sich nicht verhehlen, daß die griechische Kirche unläugbare Zeugnisse ihres Glaubens an die Transsubstantiation vorweise, und meint, die Griechen mögen durch ihre Berührung mit den Lateinern in den Zeiten der Kreuzzüge mit dieser Lehre bekannt geworden sein; Claude hingegen behauptet apodiktisch, daß bei den Griechen von einer Wesensverwandlung der Abendmahlselemente nie und nimmer eine Rede gewesen sei.

Dieser dreisten Behauptung gegenüber unternimmt nun Arnauld zunächst den Nachweis des Glaubens der griechischen Kirche an die Transsubstantiation während ihrer dauernden Trennung von der lateinischen Kirche, angefangen vom 11ten Jahrhundert bis herab in's 16te und 17te Jahrhundert [1]). Beim Ausbruche des Schisma unter Michael Cärularius zeigten sich Griechen und Lateiner in der Lehre von der Wesensverwandlung der Abendmahlselemente völlig einig; sie stritten wol darüber, ob Azymen oder gesäuerte Brote consecrirt werden sollen, waren aber über die Wirkung einer giltigen Consecration miteinander völlig einverstanden. Claude kann diese Uebereinstimmung

---

[1]) Siehe Perpetuité Tom. I, Chapp. 2—4.

der Griechen und Lateiner nicht unglücklicher bestreiten, als wenn er annimmt, die Griechen hätten dazumal eben noch nichts von der Verdammung Berengar's gewußt! Wie hätten sie davon nicht wissen sollen, da die beiden Synoden, in welchen Berengar's Lehre verurtheilt wurde, in Rom und Vercelli gehalten wurden, also in Italien, wo sich so viele Griechen aufhielten, wie umgekehrt in Griechenland so viele Lateiner, so daß unmöglich den Lateinern die griechische Ansicht, oder den Griechen die lateinische Ansicht vom Abendmahle unbekannt sein konnte. Zudem war es ja gerade der mit den Griechen in Polemik verflochtene Cardinal Humbert, welcher früher den Berengar so eifrig bekämpft hatte. Sollten den Griechen seine Gesinnungen über Berengar unbekannt geblieben sein? Und würde umgekehrt Humbert geschwiegen haben, wenn ihm eine Abweichung der Griechen von der lateinischen Ansicht über die Gegenwart Christi im heiligsten Sacramente bekannt gewesen wäre? Humbert gibt in seiner Streitschrift gegen Cärularius ausdrücklich dem Glauben an die Wesensverwandlung Zeugniß[1]); man liest nicht, daß ihm hierin griechischer Seits widersprochen worden wäre. Im Gegentheile, der Patriarch Petrus von Antiochien, ein Vertreter der griechischen Kirche, bekennt in seiner Antwort an Cärularius, daß das Brot, welches durch die Consecration in den unbefleckten Leib Jesu Christi verwandelt worden, uns als ein Denkmal seines Leidens geschenkt sei. Cärularius erschöpfte sich im Aufspüren von Differenzen zwischen Griechen und Lateinern; würde er, wenn die Griechen über die Gegenwart Christi im Altarssacramente anders gedacht hätten, als die Lateiner, nicht auch diesen Dissens beider Kirchen hervorgezogen und auf das Schärfste betont haben? Humbert schilt den Nicetas Pectoratus einen Stercoranisten, weil derselbe behauptete, daß die Lateiner durch ihre Messen in der Quadragesimalzeit die Fasten brächen; würde Humbert einen solchen Vorwurf für important gehalten haben, wenn er nicht den Glauben der Griechen an die Wesensverwandlung zuversichtlich vorausgesetzt hätte? Man beachte wol, daß der Vorwurf des Stercoranismus nicht als ein bei den Griechen vorausgesetzter Irrthum, sondern vielmehr als eine den Griechen selber mißliebige Folgerung ihres

---

[1]) Taliter praeparatus azymus fideli invocatione totius Trinitatis fit verum et singulare corpus Christi. Humbert. Dialog. c. 31.

Einwandes gegen die Fastenmessen der Lateiner gemeint ist. Damit zerfällt die Annahme, welche Claude auf das von Humbert seinem Gegner beigelegte Prädicat Stercoranist baut. Er nimmt nämlich die Sache so, als ob Humbert die Griechen wirklich für Stercoranisten hielte, und findet diese Annahme bestätiget durch Alger, welcher das Gleiche von den Griechen aussage; nach Durand von Troarne aber — bemerkt Claude weiter, ist der Stercoranismus mit Berengarianismus gleichbedeutend, also u. s. w. Hier wird nur übersehen: 1. daß Alger kein Bestätigungszeuge der Aussage Humbert's sein könne, weil er augenscheinlich nur im Hinblicke auf Humbert's polemische Äußerung die Griechen mit jenem Prädicate belegte; 2. daß Alger durch die Benennung Stercoranist nicht eine defective, sondern eine excessive Auffassung der wesenhaften Gegenwart Christi rügen wollte; 3. daß Durand von Troarne die Berengarianer niemals in jenem Sinne Stercoranisten nannte, in welchem Humbert seinen Gegner im Momente polemischen Eifers mit dem gedachten Prädicate belegt. Ja, Durand gebraucht gar nicht einmal dieses Prädicat von den Berengarianern, obwol er sie immerhin darum hätte Stercoranisten nennen können, weil nach ihrer Annahme das Brot auch nach der Consecration Brot bleibt. Humbert's Gegner Nicetas spricht das directe Gegentheil dessen aus; er sagt ausdrücklich [1], daß das Brot durch die Kraft des heiligen Geistes in den Leib Christi verwandelt werde, daß Diejenigen, welche im Lichte wandeln, das Brot der Gnade, welches der Leib Christi ist, genießen, und Christi Blut trinken. Kann Claude noch eine deutlichere Bezeugung des griechischen Abendmahlsglaubens verlangen, als jene aus dem Munde des Schismatikers Nicetas? Auch muß es auffallen, daß die Berengarianer nie darauf verfielen, sich auf den Consens der griechischen Kirche mit ihrer Ansicht zu berufen. Statt dessen drängte sie ihr Gegner Lanfrank mit der Aufforderung, die Griechen, die Armenier und überhaupt die Christen aller Nationen und Himmelsstriche zu befragen, wie dieselben über die Eucharistie dächten. Lanfrank verstand ganz wol, was mit dieser Aufforderung gesagt war; er war ein geborner Italiener, und kannte die Griechen aus vielfältiger Berührung, wußte also auch, wie sie dachten. Von a. 1053—1095 wurde eine Reihe von Concilien,

[1] Libellus contra Latinos, c. 3.

theils in Frankreich, theils in Italien gehalten, auf welchen Berengar's Lehre verworfen wurde; hätten die Griechen zu Berengar's Ansichten sich bekannt, so hätten sie in dieser Epoche nothwendig auf ihren Dissens mit der römischen Kirche aufmerksam werden müssen. Statt dessen fanden sie sich auf der Synode zu Bari ein, wo einzig über den Ausgang des heiligen Geistes verhandelt wurde; vom Abendmahlsdogma war keine Rede, weil man sich in diesem Puncte eben einig wußte.

Für das nächstfolgende Jahrhundert bieten sich weitere Belege für den Abendmahlsglauben der Griechen in den Werken der schismatischen Theologen Theophylakt von Achrida, Euthymius Zygabenus, Nikolaus von Methone, Zonaras und Nicetas Choniates dar. Die Äußerungen des Theophylakt in seinen Erklärungen über Matth. c. 26, Mark. c. 14, Joh. c. 6 lauten so bestimmt, daß ein Salmasius nicht umhin konnte, zuzugestehen, Theophylakt lehre eine nicht bloß virtuelle, sondern reale und substanzielle Immutation der Abendmahlselemente; freilich nimmt er dieses Zugeständniß ein paar Zeilen später wieder zurück. Aubertin findet die Äußerungen Theophylakt's hart und dunkel, und benützt minder bestimmt lautende Ausdrücke desselben, um den klaren und unzweideutigen Sinn der Meinung Theophylakt's abzuschwächen, obschon selbst jene Stelle, wo Theophylakt den Ausdruck virtus (*δύναμις*) gebraucht, der wesenhaften Transsubstantiation des Brotes Zeugniß gibt: Speciem quidem panis et vini servat — bemerkt Theophylakt in der Erklärung zu Mark. c. 14 — in virtutem aut carnis et sanguinis transelementat[1]. Ähnlich verfährt Claude mit einer Stelle

---

[1]) *Τὸ μὲν εἶδος ἄρτου καὶ οἴνου φυλάττει, εἰς δύναμιν δὲ σαρκὸς καὶ αἵματος μεταστοιχειοῖ.* De Paris (la creance etc. liv. II, chap. 11; vgl. Oben S. 214, Anm. 1) rechtfertiget den katholischen Sinn dieser Stelle gegen Claude's nachträgliche Einwendungen aus dem Contexte, in welchem die Stelle vorkommt. Theophylakt will nämlich zeigen, wie Christus von Brot und Wein sagen kann, daß es sein Fleisch und Blut sei, während unseren leiblichen Sinnen nichts davon wahrnehmbar wird, sondern nur Brot und Wein erscheint. Daß unseren Sinnen nur Brot und Wein erscheinen, erklärt Theophylakt aus unserer menschlichen Schwäche, zu welcher sich Gott herabläßt; Christi Fleisch und Blut ist für unser leibliches Auge unsichtbar und unwahrnehmbar; darum wird es uns unter der Gestalt von Brot und Wein dargeboten, ist aber unter dieser Gestalt wahrhaft vorhanden. Denn Christus sagte nicht: Dieß

bei Euthymius in dessen Commentar zum Matthäusevangelium c. 64, aus welcher er eine bloß virtuelle Präsenz Christi in den Abendmahlselementen herauslesen will, und dieß deßhalb, weil Euthymius von einer göttlichen Kraft redet, die aus den, nach Euthymius' ausdrücklichen Worten in Fleisch und Blut Christi verwandelten Abendmahlsgaben wirksam ist. Die göttliche virtus ist nach dem klaren unzweideutigen Sinne der Worte augenscheinlich die Folge der Wesensverwandlung des Brotes und Weines; Claude will umgekehrt aus der den consecrirten Abendmahlselementen zugeschriebenen göttlichen virtus schließen, daß Brot und Wein im Sinne des Euthymius nicht in Fleisch und Blut Christi, sondern bloß „in die Kraft des Fleisches und Blutes Christi" verwandelt werden [1]). Nicht anders verfährt er mit einer Abhandlung über die Eucharistie des Nikolaus von Methone, welcher sich ausdrücklich zum Zwecke gesetzt hatte, gegen gewisse Zweifel, welche durch einige unter den Kreuzfahrern befindliche Berengerianer im Oriente verbreitet worden sein mögen, die kirchliche Abendmahlslehre zu vertheidigen. Nikolaus von Methone redet über die Sache in Ausdrücken, die völlig überflüssig wären, wenn es sich um nichts anderes, als um eine bloß virtuelle Präsenz Christi handelte; er sucht zu zeigen, daß das Wunder, durch welches Brot und Wein Fleisch und Blut Christi werden, der Allmacht Gottes gewiß nicht unmöglich sei, daß es allerdings unbegreiflich sei; aber in dieser seiner Unbegreiflichkeit

---

ist ein Bild oder Symbol meines Leibes und Blutes — sondern: „Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch." Daraus ergibt sich, daß das μεταστοιχειόειν in der angeführten Stelle als Wesensumwandlung gemeint, und die δύναμις des Brotes und Weines aus der Wesensumwandlung beider abzuleiten sei. — Hinsichtlich der weiteren Stelle Theophylakt's im Comm. zu Joann. c. 6 — bemerkt De Paris (O. c. II, ch. 13) — macht sich Claude der unnatürlichsten Verdrehungen schuldig; er gesteht zu, daß nach Theophylakt die Eucharistie der wahre, der natürliche Leib Christi sei, und doch soll die Verwandlung des Brotes nur eine virtuelle sein, da Theophylakt das Brot nicht auf dem Wege der Transsubstantiation, sondern auf jenem der Augmentation Christi Leib werden lasse, als ob nicht die Augmentation durch Übergang in die Substanz des Aneignenden sich vermittelte! Sagt doch Theophylakt, das Brod sei durch die Segnung des Heilandes beim Abendmahle gerade so in seinen Leib verwandelt worden, s ob er es genossen und dadurch seinem Fleische assimilirt hätte.

1) De Paris, O. c. II, chap. 10.

den übrigen Mysterien unseres Glaubens und Heiles gleichkomme, in deren Ergründung wir uns gleichfalls vergeblich anstrengen würden u. s. w. Nikolaus bemerkt unter Anderem, es sei unerlaubt, an der Wahrheit des Mysteriums etwa deßhalb zu zweifeln, weil man Fleisch und Blut Christi mit leiblichen Augen sehe. Daraus schließt Claude abermals, daß Fleisch und Blut Christi nach Nikolaus' Meinung nur virtuell im Sacramente enthalten sei. Als ob Fleisch und Blut Christi nach der Forderung der von Nikolaus angeredeten Zweifler etwa deßhalb mit Leibesaugen gesehen werden müßten, damit man glauben könne, daß Fleisch und Blut Christi virtuell im Brote und Weine vorhanden seien![1]) Bei Zonaras und Nikolaus Choniates wird eines in der griechischen Kirche bestehenden Meinungsgegensatzes rücksichtlich des eucharistischen Leibes gedacht, ob nämlich derselbe incorruptibel oder corruptibel sei. Die Möglichkeit eines solchen Streites gilt dem Calvinisten Claude als ein hinreichender Grund, daß die griechische Kirche des 12ten Jahrhunderts an keine Transsubstantiation glaubte. Anders denkt Claude's Vorgänger Aubertin, welcher ohne Umschweife zugibt, daß die Vertheidiger der Incorruptibilität mit dem Transsubstantiationsglauben der Lateiner übereinstimmten; ja selbst die Vertreter der entgegengesetzten Meinung müßten — glaubt Aubertin — wenn anders die Darstellung ihrer Ansicht durch Nicetas richtig wäre, in ihrer Art für Transsubstantiationsgläubige gelten. Nach der Darstellung des Nicetas hätte nämlich der Gegensatz der beiden streitenden Parteien darin bestanden, daß die Vertheidiger der Incorruptibilität in dem Mysterium auf dem Altare das Bekenntniß des Glaubens an den gestorbenen und wiedererstandenen Heiland, die Vertheidiger der Corruptibilität aber bloß die Repräsentation des

[1]) Arnauld macht hiebei eine witzige Bemerkung: Il est tout aussi raisonnable de dire, comme l'on fait dans l'exemple que j'ai rapporté: „Si le livre de M. Claude contenoit la vertu et le genie de M. Claude, pourquoi donc ne voit-on pas M. Claude dans toutes les chambres où l'on lit son livre?“ que de dire, comme M. Claude suppose que ces gens ont fait: „Si le pain et le vin consacrés contenoient la vertu du corps et du sang de J. C., pourquoi donc ne voyons-nous point de la chair et du sang?“ L'un et l'autre est également impertinent. Perpetuité I, Liv. II, chap. 13. Vgl. De Paris la creance etc. II, chap. 6.

leidenden und sterbenden Christus gesehen hätten. Es sei aber kaum zu glauben, meint Aubertin, daß der Patriarch Johannes Kamaterus und seine Meinungsgenossen, welche die Corruptibilität vertraten, nicht sollten gewußt haben, daß nach der Lehre des Apostels Christus nicht mehr leidet und stirbt, und demnach, wenn er in der Eucharistie wesenhaft gegenwärtig sein sollte, auch in dieser keinen leidenden Zuständen unterworfen sein, sein Leib nicht gebrochen und mit den Zähnen zermalmt werden könne. Aber woher weiß denn Aubertin, daß der Patriarch Kamaterus auf Seite der Corruptibilisten gestanden? Aus Nicetas gewiß nicht; denn Nicetas, der die entgegengesetzte Ansicht als die normale und rechtgläubige bezeichnet, tadelt an Kamaterus nur, daß derselbe den Corruptibilisten, deren Ansicht unter Xiphilinus, dem Vorgänger des Kamaterus, durch einen Mönch in Umlauf gebracht worden, nicht entschieden genug entgegengetreten, und sie, statt aus der Tradition der Kirche zu widerlegen, bloß mit dialektischen Waffen bekämpft habe. Wenn Kamaterus den Corruptibilisten nicht beistimmte, so fällt der Grund hinweg, aus welchem Aubertin die Darstellung des Nicetas für unrichtig hielt; und damit fällt auch die, auf die angebliche Unrichtigkeit der Darstellung des Nicetas gestützte Annahme, daß die Corruptibilisten, die zudem nur als ein kleines Häuflein erscheinen, an die Transsubstantiation nicht glaubten. Im Übrigen muß noch bemerkt werden, daß der von Nicetas erwähnte Streit erst nach dem Tode des Zonaras anhob, und sich augenscheinlich auf etwas Anderes bezog, als was Zonaras meinte, als er von einer Vereinbarkeit der beiden erwähnten Meinungsgegensätze sprach. Zonaras wollte augenscheinlich nur sagen, man könne den Leib Christi corruptibel nennen, so weit die Abendmahlsgestalten jenem Processe unterliegen, welchem andere Speisen unterliegen; mit der Destruction der Abendmahlsgestalten hört aber die Corruptibilität des Leibes Christi auf, da Dasjenige, was einer Alteration und Destruction unterliegt, nicht mehr vorhanden, wenigstens nicht mehr als etwas zum Leibe Christi Gehöriges vorhanden ist. Zonaras denkt also, wenn er von der Corruptibilität spricht, an die Hülle des Mysteriums, und sieht in der auf die Corruption nachfolgenden Incorruptibilität die Darstellung der auf Leiden und Tod folgenden Auferstehung Christi zum unvergänglichen Leben. Die später auftauchenden Sectirer aber, von welchen Nicetas spricht, nahmen die

Corruptibilität in einem anderen Sinne, indem sie den sacramentalen Leib Christi auf dem Altare für einen todten, seelenlosen, theilbaren Leib hielten, von welchem jeder Empfänger der Communion nur ein Stück empfange. Sie faßten also das Mysterium als Darstellung des getödteten Leibes Christi in einer Weise auf, daß ihnen der von Zonaras berücksichtigte Unterschied von Wesen und Hülle des sacramentalen Leibes Christi gar nicht in den Sinn kam. Daraus geht aber nur so viel hervor, daß sie, weit entfernt, die Transsubstantiation zu läugnen, diese vielmehr in excessiver Weise mißdeuteten, und die Verwandlung nicht bloß auf das Wesen, sondern auch auf die Accidenzen der Abendmahlsgestalten bezogen. Eine berengarische Auffassung des Mysteriums aber war den Griechen völlig fremd. Eine für die saracenischen Convertiten abgefaßte Abschwörungsformel aus jener Zeit verpflichtet die in die griechische Kirche eintretenden Neophyten zu bekennen, daß Brot und Wein durch die Consecration wahrhaft in Fleisch und Blut Christi verwandelt werden. Wagen Claude und seine Meinungsgenossen anzunehmen, daß saracenische Convertiten diese ihnen vorgelegte Frage in calvinischem Sinne als Bekenntniß einer virtuellen Präsenz Christi im Sacramente gedeutet haben werden? Da die Kreuzfahrer nach Griechenland und Asien kamen, hatten sie hinreichend Gelegenheit, die Ansicht der Griechen über das Abendmahl kennen zu lernen; niemals entstand über diesen Punct zwischen ihnen und den Griechen ein Streit, im Gegentheile lassen sich der Beweise genug anführen, daß man im Glauben an die Wesensverwandlung beiderseits einig war. Wie hätten sonst z. B. die Kreuzfahrer aus der Hand des griechischen Patriarchen von Alexandrien das Abendmahl empfangen können? Wie könnte umgekehrt Demetrius Chomaterus berichten, daß die Griechen häufig die zahlreichen, von den Lateinern gebauten Kirchen besuchen, um in denselben zu beten und die Heiligen zu ehren, zu deren Gedächtniß jene lateinischen Gotteshäuser gegründet wurden? Als die Franken Constantinopel erobert und ein lateinisches Kaiserthum errichtet hatten, war ihnen hinreichend Gelegenheit geboten, das griechische Kirchenwesen kennen zu lernen. Ihre Rücksichtslosigkeit gegen die Griechen erregte den Unwillen des Papstes Innocenz III; der Kaiser Balduin bürdete, um sich und die Lateiner vor dem Papste zu rechtfertigen, den Griechen alles Schlimme auf, sagt aber kein Wort über die griechische Abend-

mahlslehre — Beweis genug, daß dieselbe den Lateinern keinen Anstoß gab. Bald darauf erließ Innocenz III ein Schreiben an den lateinischen Klerus von Constantinopel, und legte ihm die Unionssache dringend an's Herz; bei dieser Gelegenheit wäre es gewiß angezeigt gewesen, irriger Ansichten über das Abendmahl zu gedenken, wenn Innocenz solche bei den Griechen vorausgesetzt hätte. Er war aber davon so weit entfernt, daß er vielmehr in einem gleichzeitigen Schreiben an den Erzbischof in Rheims die Läugnung des Ausganges des Geistes vom Sohne als den einzigen dogmatischen Irrthum der Griechen bezeichnet. Unter den Griechen gab es Viele, welche sich aufrichtig mit der lateinischen Kirche aussöhnten. Diese hätten nun doch gewiß nach ihrer Aussöhnung mit der lateinischen Kirche den in der Abendmahlsfrage bestehenden Dissens beider Kirchen zur Sprache gebracht, wenn ein solcher bestanden hätte. Papst Gregor IX setzte (a. 1233) in einem Briefe an den Patriarchen Germanus, der in Nicäa residirte, das lateinische Transsubstantiationsdogma in den unzweideutigsten Ausdrücken auseinander, nicht um die Griechen damit bekannt zu machen, sondern aus Anlaß der Azymenfrage, und im Bemühen, den Griechen zu zeigen, daß nach der Consecration für jeden Fall, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot consecrirt worden sei, Christus wahrhaft im Sacramente zugegen sei. Die Gegenreden der Griechen in den darauf folgenden Verhandlungen bewiesen aber nur, daß die Griechen so gut, wie die Lateiner, zum Transsubstantiationsdogma sich bekennen; die Griechen wollten eben nicht zugeben, daß auch ungesäuertes Brot in den Leib des Herrn verwandelt werden könne. Als der Kaiser Michael Paläologus die Union beider Kirchen betrieb, sendete Papst Clemens IV den Griechen ein Glaubensbekenntniß, in welchem unter Anderem gesagt war, daß die römische Kirche ungesäuertes Brod consecrire, und daß das consecrirte Brot wahrhaft in Christi Leib transsubstantiirt sei. Da nun die Anerkennung dieses Bekenntnisses ein Vorläufer des Abschlusses der Union war, so mußten die griechischen Bischöfe, wenn sie den lateinischen Abendmahlsglauben nicht theilten, sich nothwendig gegen den erwähnten Satz des päpstlichen Bekenntnisses erklären. Sie thaten es nicht, während bezüglich der Formel Filioque mehrere aus ihnen Bedenken äußerten oder direct sich gegen dieselbe aussprachen. Derselbe dogmatische Satz über das Abendmahl war in einem Glaubensbekenntniß

ausgesprochen, welches Gregor X den Griechen sandte. Sie anerkannten auf dem Lyoner Concil den Inhalt beider Bekenntnißschriften, der Großlogothet Georgius Akropolita beschwor im Namen seines kaiserlichen Herrn das von Gregor X an denselben gesendete Bekenntniß. Nach dem Concil langten noch Versicherungen der Genehmhaltung der zu Lyon abgeschlossenen Union aus Griechenland ein; die vom Patriarchen Beccus im Namen der griechischen Bischöfe übersendete Erklärung enthält ein förmliches Bekenntniß der Transsubstantiationslehre. Credentes et nos, ipsum azymum panem in sacro officio Eucharistiae vere transsubstantiari in corpus D. N. J. Chr., et vinum in sanguinem ejus per sanctissimi Spiritus virtutem et operationem. Unter Kaiser Andronicus wurde die Union wieder rückgängig gemacht, und dieses Verhalten durch allerlei Beschuldigungen gegen die Lateiner zu rechtfertigen gesucht; niemals aber fiel es den Griechen ein, das Abendmahlsdogma der lateinischen Kirche zu bemängeln. Daß auch die Saracenen den Griechen die Lehre von der wesenhaften und leibhaften Gegenwart Christi beilegten, geht aus den saracenischen Einwürfen hervor, welche Thomas Aquinas auf Bitten eines antiochenischen Cantors [1]), und der Bischof Samonas von Gaza [2]) widerlegten. Wünscht man ein eclatantes Zeugniß des griechischen Transsubstantiationsglaubens aus dem 14ten Jahrhunderte, so lese man des Nikolaus Cabasilas Expositio Liturgiae, welche, obschon gegen die Lateiner polemisirend, doch gleich im ersten Kapitel die Lehre von der Brotverwandlung ausspricht, im weiteren Verlaufe das verwandelte Brot als den geopferten Leib Christi bezeichnet, und von der Anbetung der consecrirten Hostie spricht. Seltsam genug will Claude in dieser Schrift des Cabasilas ein Zeugniß gegen den lateinischen Transsubstantiationsglauben finden, weil er dem Cabasilas etwas unterlegt, dessen Gegentheil von demselben gesagt wird. Cabasilas sagt nicht, wie Claude aus ihm herausliest, daß beim Meßopfer das Lamm noch einmal geschlachtet wird, sondern daß das Brot in das einst geschlachtete Lamm verwandelt werde. Also ist Christus nach des Cabasilas Worten im Sacramente wahrhaft gegenwärtig, und nicht bloß beziehungsweise, sofern er für uns einst am Kreuze starb,

[1]) Vgl. meine Schrift über Thom. Aq. Bd. I, S. 602. 608.

[2]) Vgl. über letzteren De Paris Liv. I, chap. 9 und Thom. Aq. Bd. I, S. 594.

wie Claude aus Cabasilas herauslesen will, ohne freilich näher zu sagen, was man sich unter der Deutung, die er den Worten desselben gibt, zu denken habe. Auch kann sich Claude nicht überzeugen, daß im Sinne des Cabasilas der eucharistische Christus wie ein Gott bedient werde [1]). Wenn er hiemit die von Cabasilas gelehrte Anbetungswürdigkeit des consecrirten Brotes in Zweifel zieht, so wird er wenigstens die allerbestimmtestens lautenden Äußerungen bei Simeon von Thessalonich nicht umzudeuten versuchen wollen, der in einer Reihe von Stellen, welche Allatius in seiner Schrift gegen Creygthon aus einem Werke Simeon's adversus haereses citirt, zu wiederholten Malen ausspricht, daß das consecrirte Brod wahrhaft Christi Leib, oder Christus der Herr selber sei. Simeon wird noch auf eine andere Art ein nicht mißzuverstehender Zeuge des griechischen Transsubstantiationsglaubens. Er hat zuerst gegen Cabasilas die (weiter auch von Gabriel von Philadelphia angenommene) Meinung aufgestellt, daß von den mehreren Partikeln, welche nach griechischem Brauche consecrirt werden, nicht alle für wirklich consecrirte, d. i. transsubstantiirte zu gelten haben, sondern daß sie vermöge ihrer Vermischung und Vermengung mit einem Theile der wahrhaft consecrirten Hostie an der Heiligkeit des Leibes und Blutes Christi Theil haben; gleichwie auch die Heiligen, zu deren Gedächtniß sie geweiht sind, an Gottes heiligem Wesen durch die Gnade Antheil haben, ohne selber Gott zu sein [2]). Wenn nun Simeon zwischen Hostien, die Christi Leib selber sind, und anderen, die, ohne Christi Leib zu sein, am Wesen desselben theilhaben, unterscheidet, kann man da noch zweifeln, daß er an die Transsubstantiation glaubte? Während ihres Aufenthaltes in Florenz wohnten die Griechen dem lateinischen Frohnleichnamsfeste bei, und beteten den heiligen Frohnleichnam der Lateiner an. Der von Claude belobte Schismatiker Sguropulos, der das Benehmen seiner Landsleute auf der Synode so herbe und mißgünstig als nur möglich beurtheilt, hat kein Wort des Tadels für diesen Act der Frömmigkeit der Griechen. Bessarion und andere Männer, welche sich durch den Beitritt zur Union für immer von den Schismatikern schieden,

---

[1]) Über andere Einreden Claude's rücksichtlich der Stellen aus Cabasilas vgl. De Paris, I, 8 und II, 12, sections 3—6.

[2]) Vgl. Oben §. 440.

wissen nichts von einer Differenz zwischen ihren ehemaligen Kirchengenossen und den Lateinern rücksichtlich der Transsubstantiationslehre. Markus von Ephesus gibt in einer Schrift, in welcher er die griechische Ansicht von der Form des Consecrationsactes vertheidiget, dem Transsubstantiationsglauben mit ausdrücklichen Worten Zeugniß: Reipsa transmutare jam dona in ipsum prototypum illud corpus et sanguinem dominicum. Für den Glauben der griechischen Kirche des 16ten Jahrhunderts zeugt das den Tübinger Theologen übersendete Bekenntniß des Patriarchen Jeremias; Aubertin und Claude bemühen sich vergeblich, dasselbe zu mißdeuten, da doch die Tübinger, an welche es gerichtet war, es ganz anders verstanden, und eben deßhalb, so weit darin nicht nur die wirkliche Gegenwart Christi im Sacramente, sondern auch der Transsubstantiationsglaube bekannt wurde, bekämpften [1]). Aus dem 17ten Jahrhunderte möge der Bischof Margunnius von Cythere genannt werden [2]), der trotz seiner, dem Zürcher Hottinger so wol gefallenden zwei Libelle gegen die Jesuiten und gegen die Dominicaner gleichwol in einer seiner Schriften, und zwar eben auch in einer gegen die Lateiner gerichteten, über die Eucharistie ganz in katholischem Sinne sich äußert. Er polemisirt zwar gegen den Azymengebrauch der Lateiner; an ihrer dogmatischen Vorstellung aber über die Brotverwandlung hat er nichts auszusetzen. Meletius von Alexandrien zeigte sich zwar als einen entschiedensten Gegner der Lateiner; ihre Transsubstantiationslehre aber hat er nicht angegriffen [3]). Cyrillus Lukaris fand mit seinen Neuerungen unter den Griechen wenig Anklang [4]); der Patriarch Gerasimus von Alexandrien, welchen er auf seine Seite

---

[1]) Vgl. De Paris, I, chap. 6.

[2]) Vgl. über Margunius Pichler a. a. O., S. 43 f.

[3]) Er hat sich vielmehr ausdrücklich zum Transsubstantiationsglauben bekannt — bemerkt Renaudot (Perpetuité V, 3). In einem Briefe an Barton spricht er aus, daß die Bösen eben so gut, wie die Frommen, den Leib Christi empfangen, und knüpft daran alle weiteren anticalvinischen Folgerungen der katholischen Auffassung der Abendmahlslehre. In den folgenden Capiteln (V, 4 — 6) hält Renaudot die Orthodoxie der Abendmahlslehre des Gabriel von Philadelphia, Coressius und Gregorius Protosyncellus gegen Smith's entgegengesetzte Annahme aufrecht.

[4]) Mit Cyrillus Lukaris beschäftiget sich ausführlich Renaudot Perpetuité, Liv. VIII, IX.

ziehen wollte, wies ihn zurück, weil er nicht an demselbem Leibe Christi Antheil habe. Die Synode zu Constantinopel nach Cyrill's Tode verdammte ihn unter Anderem auch darum, weil er geläugnet, daß Brot und Wein nach der Consecration wahrhaft Fleisch und Blut Christi seien. Der Mönch Agapius vom Berge Athos, ein Zeitgenosse Cyrill's, ließ a. 1641 ein Buch „Heil der Sünder" erscheinen, in welchem von dem eucharistischen Christus gesagt wird, daß er seine himmlische Lichtsubstanz unter den Gestalten oder Accidenzen von Brot und Wein verberge [1]). Daran schließt sich endlich noch eine Reihe von Beweisstellen aus den gottesdienstlichen Büchern der Griechen, aus dem Euchologium (welches die Liturgien und Gebete bei Spendung der Saramente enthält), Horologium (eine Art Brevier) und Triodium (in welchem das Fastenofficium enthalten ist).

§. 453.

Es erübriget nur noch — fährt Arnauld weiter [2]) —, auch das dogmatische Bekenntniß der russischen Kirche und der von der orthodoxen Kirche getrennten Secten der orientalischen Kirche vorzuführen, um Claude's Behauptungen vollständig zu widerlegen. Es möchte fast überflüssig scheinen, der umständlichen Beweisführung Arnauld's rücksichtlich des Abendmahlsglaubens der russischen Kirche zu folgen. Sein erster Beweisgrund stützt sich darauf, daß in keinem der verschiedenen Werke und Berichte über russisches Kirchenwesen, welche er zu Rathe zog, gesagt werde, daß die Russen an die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente und an die Brotverwandlung nicht glauben. Der Domherr Sacranus von Krakau tadelt in einer Schrift, welche in das, a. 1582 zu Speier erschienene Sammelwerk de religione Russorum aufgenommen ist, vielerlei an den Russen, namentlich auch, daß sie zum Abendmahl gesäuertes Brot verwenden; er bestätiget aber ihren Transsubstantiationsglauben, wenn er von ihnen erzählt: Consecrant panem in corpus Christi. Er tadelt wol, daß das Sacrament nicht feierlich verehrt, nicht elevirt und zur Anbetung gezeigt werde u. s. w.; dieser Tadel zeigt aber nur, daß er die russische Liturgie nicht näher kannte und daher auch nicht wußte, daß die Consecration an einem den Blicken des Volkes

---

[1]) De Paris, I, chap. 4.

[2]) Perpetuité, Tom. I, Liv. 5.

entzogenen Orte vollzogen werde. Der Lutheraner Oberbonus weiß hierüber besseren Bescheid zu geben, wie aus einem, von ihm an Chyträus gerichteten Briefe zu ersehen ist. Das Verzeichniß der Irrthümer der Moscowiter und Russinen, welches der Erzbischof Joh. Laschi von Gnesen auf dem fünften lateranensischen Concil einreichte, enthält gleichfalls keine Beschuldigung derselben bezüglich der dogmatischen Auffassung der Abendmahlslehre; übrigens ist seine Schrift, eine kurze Vorrede abgerechnet, nur eine Copie des von Sacranus angefertigten Verzeichnisses. Als positive Zeugnisse für den Transsubstantiationsglauben der Russen führt Arnauld an: 1. Den Bericht des Beichtvaters Carl's V und nachmaligen Bischofes Johann Faber, welcher auf Wunsch des Kaisers Carl bei den Gesandten des Großfürsten Johann Wasiljewitsch sich auf das Genaueste um das kirchliche Wesen der Russen erkundigte; sein Bericht, dem König Ferdinand gewidmet, ist in das vorhin erwähnte Sammelwerk de religione Russorum aufgenommen. 2. Das Buch des Polen Lazicius de Theologia Moscovitica, welcher, ein Picardit, die Transsubstantiationslehre der Russen bestreitet. 3. Ein von dem Straßburger Dannhauer a. 1666 erschienenes Buch, in welchem vom russischen Religionswesen gehandelt wird. 4. Auszüge aus Briefen und Berichten hochgestellter Männer oder Gelehrter, welche das russische Kirchenwesen aus eigener Anschauung kennen zu lernen Gelegenheit hatten.

Nebstdem sind noch die orientalischen Secten der Melchiten, Armenier, Nestorianer, Jakobiten, Maroniten, Kopten und Äthiopier zu erwähnen. Die Melchiten unterscheiden sich nach allgemeiner Annahme von den Griechen in Sachen des Glaubens in keinerlei Weise; es genüge rücksichtlich ihres Abendmahlsglaubens die Hindeutung auf eine von Abrahamus Echellensis aus dem Buche Alborhan angeführte Stelle, in welcher gesagt wird, daß Brot und Wein durch die Consecration in Fleisch und Blut des Herrn verwandelt werden, so daß (quoad substantiam) nichts Irdisches und Grobsinnliches übrig bleibt.

Von den Armeniern steht so viel fest, daß ihnen eine berengarische Auffassung des Abendmahles völlig fremd war. Euthymius beschuldiget sie [1]), daß sie zufolge ihres Monophysitismus das eucha-

[1]) Panoplia, tit. 20.

ristische Brot nicht für den Leib Christi, sondern für den Leib der Gottheit halten. Ähnliches wirft ihnen der Katholicus Isaak vor. Man darf indeß nicht übersehen, daß es außer den strengen Eutychianern einen Monophysitismus milderer Art gab, und diesem mögen die meisten Armenier angehangen haben, wie aus dem an Kaiser Manuel gesendeten Glaubensbekenntniß des armenischen Patriarchen hervorgeht, über welches Theorianus [1]) mit den Armeniern conferirte. Sie behaupteten, sich zur una Verbi incarnata natura zu bekennen. Demnach wird es glaublich, daß sie die Eucharistie für den Leib Christi hielten, und von einer Transsubstantiation in rechtgläubigem Sinne reden konnten. In der That galten sie auch in diesem Puncte für rechtgläubig. Nikon [2]) tadelt ihre Bräuche bei der eucharistischen Feier, nicht aber ihre Vorstellung von der Eucharistie. Lanfrank führt sie den Berengarianern gegenüber als Zeugen der in der gesammten christlichen Welt geltenden Anschauung von der Eucharistie an. Keine der dissentirenden abendländischen Secten des 12ten Jahrhunderts wagte, sich auf die Abendmahlslehre der Armenier zu berufen. Gregor VII, welcher in einem Schreiben an den armenischen Patriarchen die Irrthümer namhaft macht, welcher sich die Armenier zu entschlagen hätten, sagt nichts über die armenische Abendmahlslehre. Eugen IV lud die Abgesandten des armenischen Patriarchen ein, seiner Messe beizuwohnen, und auf die Ceremonien bei derselben wol acht zu haben; er würde sich nicht mit dieser Mahnung begnügt haben, wenn er sie für Berengarianer gehalten hätte. Der armenische Patriarch, mit welchem Kaiser Manuel durch Theorianus verhandelte, gibt in einem Briefe an den Kaiser ausdrücklich dem Transsubstantiationsglauben Zeugniß; er sagt, daß der Wein durch die Consecration Christi Blut werde. Theorianus, welcher bemerkte, daß die armenischen Priester das Vesperofficium außerhalb der Kirche begiengen, erhielt auf seine Frage den Aufschluß, daß das Innere der Kirche dem Allerheiligsten des A. B. gleiche, da im Inneren derselben der Sohn Gottes für das Heil der Welt geopfert werde. Die wiederholten Betheuerungen treuer Ergebenheit gegen den Papst sind von Seite der armenischen Patriarchen als eben so vielfach wiederholte Zustimmungen zu der

---

[1]) Vgl. Bd. II, S. 431.

[2]) Siehe Oben S. 114.

Lehre und zum Bekenntniß der römischen Kirche anzusehen. Lateinische Bischöfe und Mönche, welche unter den Armeniern sich aufhielten, haben nie den leisesten Zweifel über die Rechtgläubigkeit der armenischen Abendmahlslehre geäußert. Einer ihrer Könige trug als König das Mönchsgewand des heiligen Franciscus; ein armenischer Prinz trat in den Prämonstratenserorden ein. Würden sie dieß gethan haben, wenn sie die lateinische Abendmahlslehre verworfen oder bezweifelt hätten? Im J. 1318 schickte der König Ossinius eine Gesandtschaft an den Papst Johann XXII, um die Union mit der römischen Kirche zu erneuern. Unter den Abgesandten befand sich ein Bischof, welcher dem Papste über alle Puncte des Glaubens in klaren, bestimmten Ausdrücken Rechenschaft geben mußte. Die Glaubensformel, die ihm vorgelegt wurde, war die nämliche, welche den Griechen so oft vorgelegt und zuerst von Clemens IV aufgesetzt worden war; in dieser Formel findet sich nun anläßlich der Azymenfrage das Transsubstantiationsdogma klar und unzweideutig ausgesprochen. In einem Briefe Johann's XXII an die Armenier des taurischen Chersones ist von der Transsubstantiation nur vorübergehend die Rede, und zwar in einer Weise, aus welcher sich deutlich abnehmen läßt, daß der Papst die Orthodoxie der Armenier in diesem Puncte nicht von ferne anzweifelt. Die Tendenz des Briefes geht ausschließlich dahin, zu zeigen, daß man dem Weine im Opferkelche Wasser beimischen müsse, und lediglich dieses Thema gab dem Papste Anlaß, nebenhergehend auch die Transsubstantiation zur Sprache zu bringen. Ein paar Jahrhunderte später wurde allerdings eine Menge ungeheuerlicher Irrthümer zur Kenntniß des Papstes Benedict XII gebracht, darunter auch jener, daß sie die Eucharistie für ein bloßes Symbol des Leibes Christi hielten. Indeß verlauteten diese Irrthümer nur gerüchtweise, und die Läugnung der Transsubstantiation wurde speciell nur einigen Armeniern zur Last gelegt. Der König und der Patriarch der Armenier beklagten sich bitter über die ihrem Volke unterstellten Meinungen, als sie von Benedict XII über die ihren Glauben betreffenden Gerüchte in Kenntniß gesetzt wurden, und bestätigten feierlich die vom Papste ihnen zugesendete dogmatische Formel über das Altarssacrament. Die Verhandlungen des Florentiner Concils mit den Armeniern hatten den Transsubstantiationsglauben nicht zum Gegenstande; ein Beweis, daß Papst Eugen IV an der Rechtgläubigkeit

der Armenier in diesem Puncte nicht zweifelte. Der Lutheraner Gerlach [1]) und Olearius, welche mit den Armeniern in nähere Berührung kamen, überzeugten sich, daß die Armenier an die Wesensverwandlung der Abendmahlselemente glauben. Arnauld erwirkte sich persönlich von einem zufällig in Rom sich aufhaltenden armenischen Bischofe eine nähere Information über die armenische Auffassung des Altarsacramentes, und erhielt zur Antwort, daß die unirten und schismatischen Armenier einstimmig die Transsubstantiation festhalten. Einem armenischen Bischofe, welcher sich zur Besorgung des Druckes armenischer Kirchenbücher in Holland aufhielt, legte Arnauld ein in mehreren Puncten abgefaßtes Bekenntniß vor, durch dessen Fassung jede Möglichkeit eines Mißdeutens oder Mißverstehens ausgeschlossen war; der Bischof bejahte das ihm vorgelegte Bekenntniß des lateinischen Transsubstantiationsglaubens in allen Puncten.

Die chaldäischen Christen sind niemals im Verdachte gestanden, Berengarianer zu sein; niemals wurde ihnen bei den öfter eingeleiteten Unionsverhandlungen die Zurücknahme eines das Altarssacrament betreffenden Irrthums zugemuthet. Ebedjesu, der als ein in die katholische Gemeinschaft zurückgekehrter nestorianischer Bischof auf dem Concil zu Trient anwesend war, hatte noch als Nestorianer ein Buch, Margarita betitelt, abgefaßt, in welchem die Wesensverwandlung der Abendmahlselemente mit ausdrücklichen Worten gelehrt wurde. Die indischen Nestorianer, welche unter dem Patriarchen von Mosul stehen, vollziehen die Consecration mit den Worten: Hoc est in veritate corpus meum; hic est in veritate calix sanguinis mei. Noch entschiedener und charakteristischer sind die Stellen, welche in der Liturgie der indischen Nestorianer vorkommen.

In ähnlicher Weise argumentirt Arnauld auch noch für den Transsubstantiationsglauben der übrigen orientalischen Secten. Nirgends eine Spur, und niemals ein Verdacht, daß sie über den eucharistischen Leib Christi heterodox dächten oder gedacht hätten; wol aber unzweideutige Beweise ihrer Orthodoxie in ihren Liturgien oder in den von ihnen gegebenen Glaubensbekenntnissen.

Da Claude die Richtigkeit dieser Allegationen bestritt und behauptete, daß nur die mit der römischen Kirche unirten Gemeinden

---

[1]) Vgl. Crusii Germano-Graecia, p. 227.

den Transsubstantiationsglauben der lateinischen Kirche theilen, so kommt Arnauld nochmals im dritten Bande seines Werkes [1]) auf diesen Gegenstand zurück, um aus Concilienacten, Glaubensbekenntnissen, Antworten und Auskünften schismatischer Bischöfe auf Erkundigungen des französischen Botschafters Nointel über die griechische Abendmahlslehre, ausführlichen Allegationen aus den Liturgien der orientalischen Secten die im ersten Bande durchgeführte Behauptung unwiderleglich festzustellen, daß die gesammte orientalische Kirche in Übereinstimmung mit der lateinischen die Wesensverwandlung der Abendmahlselemente im Consecrationsacte lehre.

§. 454.

Arnauld erwähnt in der Vorrede zum dritten Bande seines Werkes, daß er die den orientalischen Liturgien entnommenen Stellen Renaudot verdanke, der ihm die Übersetzungen derselben lieferte. Renaudot begnügte sich aber nicht mit dieser Art von Mitwirkung zu Arnauld's Werke, sondern ließ später ein selbstständiges Werk erscheinen, in welchem er den von Arnauld unternommenen Beweis von der Übereinstimmung der abendländischen und morgenländischen Kirche im Abendmahlsdogma vervollständigte [2]). Er hielt es für unzureichend, aus Berichten von Reisenden und Kosmographen, aus eingezogenen Erkundigungen über die Weise, wie es dermalen in der orientalischen Kirche gehalten werde, und aus geschichtlichen Thatsachen vergangener Jahrhunderte zu argumentiren, obwol ein solches Verfahren für Arnauld zur Widerlegung falscher Angaben Claude's nöthig gewesen und für den Moment seinem Zwecke genügte. Daneben erübrige aber die Aufgabe, den Abendmahlsglauben der orientalischen Kirche um seiner selbst willen zum Gegenstande der Betrachtung zu machen — eine Aufgabe, für welche sich Renaudot durch vieljährige Studien des gottesdienstlichen Wesens der orientalischen Kirchen und Secten vorzugsweise befähiget hatte.

Das Erste, worauf Renaudot seine Beweisführung stützt, sind die Erklärungen der Theologen der orientalischen Kirche über das

---

[1]) Perpetuité, Tom. III, Liv. VIII: Preuves authentiques de l'union des églises d'Orient avec l'église romaine sur l'Eucharistie, p. 561 — 810.

[2]) Dasselbe bildet, wie schon erwähnt, den 4. Bd. der Perpetuité etc.

Abendmahlsdogma [1]). Sowol die älteren wie die neueren unter ihnen haben die Einsetzungsworte Christi im wörtlichen Sinne verstanden; sie wissen nichts von jenen künstlichen Auslegungen, welche die Protestanten jenen Worten geben. Den Orientalen und den Syrern mußte, zufolge der nahen Verwandtschaft des Syrischen mit dem Hebräischen, der Sinn der von Christus gesprochenen Worte doch ungleich näher liegen, als den reformirten Theologen in der Schweiz und in Genf, welche denselben nur mittelst ihrer Lexica und Bibelconcordanzen zu enträthseln suchen. Wenn nun melchitische, jakobitische und nestorianische Theologen aus den verschiedensten Jahrhunderten in der literalen Auffassung der Einsetzungsworte zusammenstimmen, soll dieß keine gewichtige Instanz gegen die kalvinisch-protestantische Auslegungsweise abgeben? [2]) Renaudot führt nun eine Reihe von Stellen vor, welche, aus syrischen, arabischen, koptischen Handschriften entlehnt und übersetzt, den Abendmahlsglauben der orientalischen Christensecten in ein unzweideutiges Licht setzen. Als Zeugen desselben werden der Reihe nach vorgeführt: Vincenz, Bischof von Keft oder Coptos, einer Stadt in der Thebais, der noch vor Eroberung Ägyptens durch die Saracenen gelebt zu haben scheint, und ein „Testament" betiteltes Werk hinterließ, welches ein Glaubensbekenntniß der Jakobiten enthält; Dionys Bar Salibi, Metropolit von Amid (c. a. 1150); Isa Ben Zaraa, ein berühmter jakobitischer Theolog; Severus, Bischof von Aschmonin (c. a. 977); Michael, antiochenischer Patriarch der Jakobiten; Echnimi, ein ägyptischer Jakobit aus dem 11ten oder 12ten Jahrhundert; Johann Abuzacharia Abusebah; Elias, nestorianischer Patriarch von Babylon (c. a. 1100). Eben so bestimmt ist der Abendmahlsglaube der orientalischen Secten in den liturgischen Büchern derselben ausgesprochen. Ein stehender Inhalt der um den Consecrationsact sich gruppirenden Gebete ist die Bitte, daß Gott die dargebrachten Gaben umwandeln möge, das Bekenntniß, daß Christus auf dem

---

[1]) Perpetuité, Tom. IV, Liv. 2.

[2]) In Bezug auf die dem Geiste der syrischen Sprache gemäße, und durch syrische Theologen den Einsetzungsworten gegebene Auslegung vgl. Wiseman: Die wirkliche Gegenwart u. s. w., aus der Schrift bewiesen. Aus dem Englischen übersetzt, Regensburg, 1844, S. 197—214 (gegen A. Clarke, Hartwell Horne und Lee).

Altare gegenwärtig, daß sein Leib auf der Patena, sein Blut im Kelche sei, daß ihn die Gläubigen mit ihren Händen empfangen, in ihren Mund aufnehmen, daß die Engel mit Schauern der Ehrfurcht gegenwärtig seien u. s. w. Das ganze Meßofficium und insbesondere die Ansprache des Diakons an das Volk athmet den Geist der tiefsten, ehrfurchtvollsten Scheu im Glauben an die wunderbare und geheimnißvolle Gegenwart des Herrn. In der syrischen Liturgie ermahnt der Diakon das Volk vor der Consecration, durchdrungen zu sein von den Schauern heiliger Scheu und Ehrfurcht, da die Majestät des Herrn erscheinen soll, und bereits die Himmel sich öffnen, der heilige Geist sich niederläßt, um über den Opfergaben zu ruhen. Nach der Präfation und den darauf folgenden Gebeten ruft der Priester mit lauter Stimme die Consecrationsworte aus, und das Volk antwortet: Amen. In der ägyptischen Liturgie wird dieses Amen öfter gesprochen mit dem schließlichen Zusatze: Es ist in Wahrheit also. Nach der Consecration des Weines sagt das Volk: Wir glauben es, wir bekennen es, wir geben Dir die Ehre, es ist also. In der äthiopischen Liturgie sagt das Volk dreimal Amen, und spricht dann: Wir glauben es, wir sind dessen gewiß, daß dieß wahrhaft Dein Leib, und daß dieß wahrhaft Dein Blut sei, wir loben Dich darob, o Herr! In der koptischen Liturgie des heiligen Basilius bittet der Priester bei der Oratio protheseos, Christus möge die Opfergaben segnen, heiligen, reinigen, umwandeln, so daß das Brot sein heiliger Leib, der mit Wasser vermischte Wein sein heiliges Blut werde. Dasselbe Gebet findet sich in der äthiopischen Liturgie. In der koptischen Liturgie des heiligen Gregor betet der Priester, Gott möge die Opfergaben aus Dem, was sie sichtbarer Weise sind, zu etwas Unsichtbarem machen (wodurch sie Gott wohlgefällig werden). Man kann diese Bitte kaum anders verstehen, denn als Hindeutung auf den nachfolgenden Transsubstantiationsact. In der äthiopischen Liturgie des heiligen Cyriacus, Metropoliten von Benhsa, betet der Diakon, Gott möge das Brot auf dem Altare nicht für ein irdisches Brot ansehen, denn es sei vielmehr der Glanz der Gottheit. Welcher Mund könnte es genießen, welche Zunge es fassen, welche Eingeweide könnten es in sich aufnehmen! In der Liturgie der syrischen Jakobiten fordert der Diakon kurz vor der Communion die Anwesenden auf, ihre Häupter zu neigen vor dem Herrn der Barmherzigkeit, vor seinem

Gnadenaltar, vor dem Fleische und Blute unseres Herrn Jesu Christi; es seien die himmlischen Mächte zugegen, zu verehren den Sohn Gottes, der für die Sünden der Anwesenden geopfert worden. Eben so sprechen die nachfolgenden Gebete derselben Liturgie beim Brechen und Eintauchen der Hostie in den consecrirten Wein, so wie nach der Communion den Glauben an die Wesensverwandlung unzweideutig aus. Renaudot führt noch andere Liturgien der syrischen Jakobiten an, und geht dann auf jene der Nestorianer über, unter welchen er neben dem Officium commune die sogenannte Liturgia Apostolorum d. i. der von den Nestorianern als Stifter ihrer Kirche verehrten Heiligen Thaddäus und Maris hervorhebt. In einer ihrer Liturgien wird unter Anderem die Eucharistie mit der feurigen Kohle verglichen, welche Jesaias mit seinen Lippen, ohne Versehrung derselben, berührte; die Bezeichnung der Eucharistie als eines himmlischen Feuerleibes kommt in den orientalischen Liturgien häufig vor. Die consecrirten Opfergaben werden in den nestorianischen Kirchenbüchern zu wiederholten Malen Christi Leib und Blut genannt, die consecrirte Hostie heißt das Lamm Gottes u. s. w. Auch die Epiklesis [1]) drückt den Transsubstantiationsglauben der orientalischen Kirche aus, und Salmasius konnte nur zufolge dessen, daß er die arabische Übersetzung der koptischen Liturgie des heiligen Gregor des Theologen nicht verstand, und den Originaltext gänzlich unberücksichtiget ließ, auf die Meinung gerathen, daß die Epiklesis nichts anderes, als eine Heiligung der Opfergaben durch die Gnade des heiligen Geistes beabsichtige.

Einen weiteren Beweis für die Orthodoxie der griechischen Abendmahlslehre schöpft Renaudot aus der liturgischen Disciplin der griechischen Kirche. Das eucharistische Opferbrot wird in der griechischen Kirche von Priestern, welchen Diakonen assistiren, unter Gebeten bereitet. Derselbe Brauch findet sich bei orientalischen Christensecten; Barsalibi gibt in seiner Schrift Canon pro S. Eucharistia die einzelnsten Umstände dieser Ceremonie an, eben so bestehen über dieselbe verschiedene Verordnungen der alexandrinischen Patriarchen. Die Gebete, welche bei der Benediction der Altäre, Altartücher und heiligen Gefäße verrichtet werden, enthalten die Hinweisung auf die Bestimmung der zu weihenden Gegenstände, Leib

[1]) Vgl. Oben §. 437.

und Blut des Herrn zu tragen und zu fassen; gemäß den Canonen der orientalischen Kirche dürfen nur Priester und Diakone die heiligen Gefäße berühren. Wie die Gebete des ersten Theiles der Liturgie fortwährend auf die nachfolgende Consecration hinweisen, so gibt auch die Verehrung, welche die Gläubigen den noch nicht consecrirten Opfergaben zollen, während dieselben von der Prosthesis zum Altare getragen werden, ihrem Glauben an die Bedeutung des nachfolgenden Consecrationsactes Zeugniß; sie würden sich nicht vor den an ihnen vorübergetragenen Opfergaben auf die Knie werfen, wenn sie nicht wüßten, daß dieselben bestimmt seien, in Leib und Blut Christi verwandelt zu werden. Kurz vor der Communion wird eine der consecrirten Partikeln elevirt und dem Volke gezeigt; bei diesem Acte wirft das Volk sich auf die Knie, und betet den im Sacramente gegenwärtigen Heiland an [1]). Die Vermengung eines Theiles der gebrochenen Hostie mit dem heiligen Blute hat nur unter Voraussetzung des Glaubens an die wesenhafte Gegenwart Christi einen Sinn; so wird dieser Ritus auch von Meletius Pega in einer besonderen Abhandlung aufgefaßt und erklärt. Die Communiongebete der griechischen Kirche [2]) drücken eine ganz andere dogmatische Überzeugung aus, als jene der Lutheraner und Calviner ist, nach deren Meinung Wein und Brot erst im Acte des Empfanges Christi Fleisch und Blut werden, oder Christi Fleisch und Blut nur im Glauben empfangen wird. Die sorgfältigen Vorkehrungen zur Verhütung der Profanation oder Verunehrung des Sacramentes erklären sich nur aus dem Glauben an die wesenhafte Gegenwart Christi; aus diesem Grunde wird den Gläubigen das Sacrament nur unter Brotsgestalt gereicht. Die Priester müssen sich vor Darbringung des heiligen Opfers der ehelichen Gemeinschaft enthalten, und dürfen vor Entrichtung desselben keinerlei Nahrung zu sich nehmen; die nach der Communion erübrigenden Brottheilchen müssen von den am Altare dienenden Klerikern sumirt werden, damit ja kein Restchen übrig bleibe. Zwischen den consecrirten und nicht consecrirten Brottheilchen wird auf das Genaueste unterschieden; letztere, die sogenannten *ἀντίδωρα*, werden an Solche verabreicht, welche zum Empfange der Eucharistie nicht vorbereitet

---

[1]) Näheres a. a. O., Liv. III, chap. 3.
[2]) Näheres a. a. O., Liv. III, chap. 2.

sind, aber doch der Handlung andächtig beiwohnen. Am Gründonnerstag wird ein Theil des consecrirten Brotes ausgeschieden, die ausgeschiedenen Brottheilchen werden in das heilige Blut getaucht, und dann auf der Patene, unter welcher ein Flämmchen brennt, getrocknet; diese Brotpartikel sind für die Kranken bestimmt. Zu Jerusalem brennt in der heiligen Grabkirche vor dem Orte, wo die Communionbrote für die Kranken aufbewahrt sind, fortwährend ein Licht [1]). Die griechischen Pönitentialbücher, aus welchen Morinus mehrere Auszüge geliefert hat, enthalten eben so, wie die Canonensammlungen der arabischen und syrischen Kirche strenge Bußen für jede noch so geringe Verunehrung des Sacramentes [2]). Die Bildwerke in einigen griechischen Horologien, welche nebst Anderem auch das Officium der heiligen Communion (*ἀκολουθία τῆς ἁγίας μεταλήψεως*) enthalten, weisen Christum auf einem Discus ruhend oder in einem Kelche enthalten vor [3]). Auch in Erzählungen von wunderthätigen Wirkungen der Eucharistie gibt sich der Transsubstantiationsglaube der orientalischen Kirche kund [4]).

So weit die orientalischen Liturgien nicht nur den Glauben der Griechen in den späteren Jahrhunderten bekunden, sondern dem Glauben der alten griechischen Kirche Zeugniß geben sollen, erwuchs für Renaudot die Nothwendigkeit, auf die Frage nach der Entstehungszeit jener Liturgien einzugehen, und die Echtheit des in ihnen enthaltenen altkirchlichen Zeugnisses gegen die Anstreitungen der Protestanten, Rivet's namentlich, zu erhärten. Der Criticus sacer Rivet's — bemerkt Renaudot — tritt in die Fußtapfen des Mornay-Plessis, gegen welchen bereits Hugo Grotius die ausnahmslose Übereinstimmung sämmtlicher Liturgien in gewissen, die Abendmahlslehre und den Abendmahlscult betreffenden Hauptpuncten als Zeugniß von der Allgemeinheit und traditionellen Herkömmlichkeit des in ihnen ausgesprochenen Kirchenglaubens geltend gemacht hatte. Die nähere Begründung der Authenticität dieses Zeugnisses durch Renaudot gehört einer anderen Partie dieses Werkes an, nämlich der Geschichte der Polemik gegen den Protestantismus; hier sei

---

[1]) Näheres über alles Dieses a. a. O., Liv. III, chap. 7.

[2]) Siehe a. a. O., Liv. III, chapp. 5. 6.

[3]) Siehe die betreffende Abbildung in Renaudot's Werke auf S. 1.

[4]) Vgl. a. a. O., Liv. III, chap. 4.

vorübergehend nur so viel bemerkt, daß Renaudot, auf den historisch-kritischen Standpunct sich stellend, die extremen und ungeläuterten Ansichten solcher katholischer Gelehrten abweist, welche, wie selbst noch Allatius in Betreff der Liturgia S. Jacobi, geradezu jene Apostel und Kirchenväter, deren Namen die Liturgien tragen, für deren Urheber halten, oder welche wegen der unverkennbar zugewachsenen Zusätze und Erweiterungen an eine Fälschung dieser Cultmonumente durch die schismatischen Griechen zu glauben geneigt sind, wie Turrecremata und andere Theologen von ausschließlich scholastischer Bildung.

§. 455.

Im Bestreben zu beweisen, daß das lateinische Kirchenwesen durch lauter Zuthaten späterer Jahrhunderte entstellt sei, bemühten sich die Protestanten, zu zeigen, daß in der griechischen Kirche, welche die kirchlichen Institutionen, Bräuche und Lehren älterer christlicher Jahrhunderte bewahrt habe, sich Vieles nicht, oder anders finde, als in der römisch-abendländischen Kirche. In diesem Sinne ließ sich der Lutheraner David Chyträus in einer Rede vernehmen, welche er nach seiner Rückkehr von einer Reise nach Griechenland und Asien in Wittenberg hielt (1569), und später auch im Drucke erscheinen ließ [1]). Gleich nach Bekanntwerdung dieser Schrift richtete der Cardinal de Guise eine in 12 Puncten formulirte Anfrage an die zu Venedig sich aufhaltenden schismatischen Griechen, um über die von Chyträus aufgestellten Behauptungen in's Klare zu kommen; diese 12 Puncte (deren erster das Transsubstantiationsdogma betrifft) sammt den ihnen entsprechenden Antworten der Griechen sind durch Leunclave veröffentlicht worden [2]). Einige Jahre später schrieb Possevin gegen Chyträus [3]), und auch Allatius nimmt auf die von Chyträus

---

[1]) De statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Africa, Ungaria, Bohemia. Wittenberg, 1575.

[2]) Claudii Cardinalis Guisani duodecim quaestiones et Graecorum ad eas responsiones. Beigedruckt dem von Sigismund v. Herberstein herausgegebenen Commentarius rerum Moscovitarum. Basel, 1588.

[3]) Adv. Dav. Chytraei Haeretici imposturas, quas de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia etc. edidit ac per Sueciam et Daniam disse-

über die griechische Kirche gemachten Angaben Rücksicht [1]). Chyträus behauptete, die Griechen stimmten mit den übrigen, von der römischen Kirche abgetrennten christlichen Genossenschaften darin überein, daß sie kein Meßopfer kennen, und ihr Gottesdienst nur eine λογικὴ λατρεία in Bitte, Dank und Lob Gottes, verbunden mit Almosen für Arme, bestehe, daß kein Gottesdienst bei ihnen ohne Laiencommunicanten sei, und diesen das Abendmahl unter beiden Gestalten gereicht werde, daß sie keine Oblationen für die Verstorbenen kennen, den kirchlichen Gebrauch von Statuen verwerfen u. s. w. Wir wollen aus den hierauf ertheilten Antworten diejenigen vorführen, welche sich auf die Laiencommunion und auf die Oblationen für die Verstorbenen beziehen.

Daß es bei den Griechen keine Messe ohne Laiencommunion gebe, widerlegt Possevin durch Hindeutung auf die Griechen in Corfu, Candia, Chios, Mitylene, Pera, Lemberg, Rußland, und auf die griechischen Klöster in Calabrien und Sicilien. Allatius bemerkt, daß die Laiencommunion in der griechischen Kirche nur an einigen Tagen des Jahres, vornehmlich zu Ostern, üblich sei, und daß Chyträus, wenn er die tägliche Communion der Griechen behauptet, irrthümlicher Weise die sogenannten ἀντίδωρα für consecrirte Hostien gehalten habe.

Die aus der griechischen Laiencommunion unter zwei Gestalten geschöpfte Anschuldigung des Chyträus gegen die römische Kirche weist Possevin mit der Bemerkung zurück, daß dieser Usus, wenn er in der griechischen Kirche bestehen sollte, was Possevin für die Quadragesimalzeit mit ihren Präsanctificatenmessen nicht zugibt, keine dogmatische Differenz zwischen Griechen und Lateinern anzeige, daher auch in dieser Beziehung niemals ein Streit zwischen beiden Kirchen stattgehabt habe, weil Griechen und Lateiner darin einstimmig seien, daß unter jeder der beiden Gestalten der ganze ungetheilte Leib des Gottmenschen geboten werde. Allatius wiederholt das von Possevin Gesagte, und fügt noch bei, daß Kindern und Kranken die Communion unter Einer Gestalt gereicht werde, da man die mit dem heiligen Blute befeuchtete Hostie doch nicht für das Sacrament unter

minari curavit. Auctore Nicolao Mylonio. Ingolstadt, 1583. Später aufgenommen in Possevin's Moscovia (Köln, 1587), S. 278 ff.

[1]) Perp. cons. III, 15.

beiden Gestalten halten könne. Einsiedler nehmen das Sacrament nur unter Einer Gestalt in ihre abgeschiedene Einsamkeit mit sich [1]). Mit besonderem Eifer wurde diese Frage von dem Freunde des Allatius, dem deutschen Convertiten Barthold Nihusius, der zuletzt als Weihbischof von Erfurt starb († 1657), gegen den Helmstädter Calixt und andere protestantische Theologen in mehreren Abhandlungen discutirt, deren eine im Anhange zu des Allatius Werke de perpetuo consensu [2]), zwei andere in den Beigaben zu einer in Cöln erschienenen Schrift des Abrahamus Echellensis [3]) sich abgedruckt finden.

Chyträus sucht seine Behauptung, daß die Griechen die katholische Lehre vom Fegefeuer verwerfen, durch die andere Behauptung zu stützen, daß die Griechen keine Meßopfer für die Verstorbenen applieiren; und daß namentlich ihre älteren Liturgien, deren Charakter durch jene des heiligen Chrysostomus repräsentirt sei, keinerlei Andeutungen solcher Art enthalten. Diese letztere Behauptung wird von Allatius als dreiste Unwissenheit bezeichnet; Possevin bringt eine Reihe von Stellen aus verschiedenen Werken des Chrysostomus vor, in welchen von Gebeten und Oblationen für Verstorbene im liturgischen Gottesdienste die Rede ist. Dionysius Areopagita, bei welchem laut Versicherung des Chyträus gleichfalls keine Erwähnung dieser Sache sich finden soll, redet ausdrücklich davon, daß es den Priestern als Dienern der göttlichen Heilsgnade zustehe, für die Verstorbenen, deren Seelen noch mit Makeln behaftet sind, zu beten, und daß diese Bitten Gott während des heiligsten Opfers (*φρικωδεστατῇ θύσια*) dargebracht werden. Allatius führt zum Belege für die Kirchenpraxis der schismatischen Griechen eine längere Stelle aus einem Briefe des Michael Glykas an den Mönch Nilus an [4]), in welchem die Nützlichkeit und Heilsamkeit der Suffragien für die Verstorbenen aus Stellen der Kirchenväter Epiphanius, Basilius,

[1]) Allatius widmet der griechischen Communio sub una specie eine besondere Erörterung in einem Briefe an Nihusius, welcher im Anhange zu seiner Schrift de Purgatorio (Rom, 1655) abgedruckt ist. Siehe O. c., p. 859—887.

[2]) O. c., p. 1613—1688.

[3]) Concordia christianarum nationum per Asiam, Africam, Europam etc. Pag. 1 sqq.: Nihusii programma; pag. 253 sqq.: Programma posterius.

[4]) Perp. cons. III, 15, n. 8.

Gregor d. Gr. dargethan, und aus den liturgischen Gebeten der griechischen Kirche nachgewiesen wird.

§. 456.

Die Aussage, daß die schismatischen Griechen nicht an das Fegefeuer der römischen Kirche glauben, wurde von verschiedenen Protestanten so verstanden, als ob die Griechen auch die dogmatischen Prämissen dieser Lehre läugneten. In diesem Sinne suchte auch der protestantisch gesinnte Bischof von Arta, Gerganus, in seinem zu Wittenberg (a. 1622) erschienenen Katechismus der griechischen Lehre die griechische Bestreitung der lateinischen Lehre vom Purgatorium darzustellen [1]). Kariophilus, welcher eine Widerlegung dieses Katechismus schrieb, brachte selbstverständlich auch die Lehre vom Purgatorium zur Sprache. Er knüpft hiebei an die Thatsache an, daß nach apostolischer Tradition für die Lebenden und Todten das Meßopfer dargebracht werde; also müsse es eine Sündenvergebung im Jenseits geben. Das *καθαρτήριον* sei nun Art und Ort (*τρόπος καὶ τόπος*) dieser Sündennachlassung. Wenn Christus, wie Gerganus versichert, gesagt hätte, es gebe kein Purgatorium, so könnte man ihn gar nicht Retter des Menschengeschlechtes nennen, weil er Jene, welche reuig sterben, ohne jedoch mehr Genugthuung leisten zu können, ohne Rettung verloren gehen ließe. Der Umstand, daß auch bei Heiden und Juden sich Ideen finden, welche an die kirchliche Lehre vom Purgatorium anklingen, beweist nur die Rationalität dieser Lehre; und man muß sich dann wundern, daß es Christen gebe, welche diese so vernunftgemäße Lehre nicht glauben wollen. Gerganus sagt, nach der Lehre der Schrift gebe es im Jenseits keinen dritten Ort; dieß ist insofern wahr, als es neben Himmel und Hölle keinen dritten ewigen Ort gibt, wodurch die Existenz eines dritten zeitlichen neben jenen zwei ewigen keineswegs ausgeschlossen ist. Gerganus faßt die Tradition der Väter falsch auf, wenn er sie sagen läßt, man könne für die Verstorbenen beten, weil sie noch nicht ganz in die Gewalt des Teufels gegeben seien; denn daraus würde folgen, daß für Jene gebetet würde, welche einst zum Reiche des Teufels gehören werden, d. i. für die Gottlosen.

---

[1]) Siehe Oben §. 425.

Auch könne man nicht zugeben, daß die Verdammung darin bestehen sollte, daß den Dämonen volle Gewalt über die Seelen eingeräumt werde. Gerganus behauptet, die Stelle 2 Makk. 12, 38—46 habe auf das Purgatorium keinen Bezug, und es könnten, wenn ein solcher Bezug statt hätte, die Bücher der Makkabäer nicht für canonische Bücher gelten. Mit Rücksicht auf diese doppelte Behauptung beweist Kariophilus die Canonicität der Makkabäerbücher, und vindicirt die bezügliche Stelle für die Lehre vom Fegefeuer. Auch Allatius widmet in seinem vorhin [1]) erwähnten Briefe an Nihusius [2]) der gedachten Stelle eine nähere Prüfung unter Berücksichtigung des griechischen Textes, durch dessen Beiziehung die Sache noch klarer sich hervorstelle. Judas Makkabäus will, daß für die im Kampfe Gefallenen ein Opfer dargebracht werde. Da man unter den Kleidern derselben etwas von den Opfergeschenken der Götzen zu Jamnia fand, so erkannte man in ihrer Tödtung durch Feindesschwert die Bestrafung eines von ihnen begangenen Frevels. Judas betete mit den Seinigen: Ut id, quod factum erat, oblivioni traderetur, wie es in der Vulgata heißt; im griechischen Texte hingegen heißt es gemäß der am meisten beglaubigten Leseart: *Εἰς ἱκετείαν ἐτράπησαν ἀξιώσαντες τὸ γεγονὸς ἁμάρτημα τελείως ἐξαλειφθῆναι.* In dieser Stelle sind die beiden letzten Worte zu premiren; *τελείως ἐξαλειφθῆναι* bedeutet eine vollständige Reinigung der Gefallenen, jener nämlich, welche, wie es V. 45 heißt, *μετ' εὐσεβείας* hingeschieden wären, also im Sterben noch Reue über den verbotenen Frevel der Wegnahme heidnischer Opfergeschenke erweckt hätten. Diesen sollte das Gebet und das in Jerusalem darzubringende Opfer frommen. Eine besondere Beachtung heischt Allatius für den Ausdruck *ἐξαλειφθῆναι*, der ihm als höchst charakteristisch gilt, und die Abthuung einer an der Seele der Verstorbenen noch haftenden Bemakelung oder Verkrustung (*ἀλείφειν* = linire, oblinire) bezeichnet. Er rechtfertiget seine Auslegung durch schließliche Anführung mehrerer hebräischer Todtengebete.

---

[1]) Vgl. Oben S. 241, Anm. 1.

[2]) In der zweiten Hälfte desselben: L. c., p. 887—928.

§. 457.

Die griechisch-orthodoxe Kirche hat das Bekenntniß ihres Glaubens in mehreren Druckschriften niedergelegt, unter welchen die von Petrus Mogilas verfaßte Confessio orthodoxa an Wichtigkeit und Bedeutung einen ersten Rang einnimmt. Sie subsumirt den gesammten Lehrinhalt der griechisch-orthodoxen Theologie unter die drei theologischen Tugenden, und zerfällt demnach in drei Theile, deren erster, vom Glauben, in den zwölf Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses den gesammten theoretischen Inhalt der christlich-kirchlichen Offenbarungslehre abhandelt, der zweite, über das christliche Hoffen, vom Gebete, und seinem, in den sieben Bitten des Vaterunsers ausgedrückten Inhalte, sowie von den acht Seligkeiten handelt, unter welchen die fünfte, die den Barmherzigen verheißen ist, am ausführlichsten besprochen wird, und zu einer Aufzählung aller Arten geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit Anlaß gibt. Der dritte Theil, welcher von der christlichen Liebe handelt, bespricht die vornehmsten Werke der Frömmigkeit (Gebet, Fasten, Almosen) und die vier Cardinaltugenden, geht sodann auf die Lehre von der Sünde über, und widmet namentlich der Todsünde eine nähere Betrachtung, welche sich auf die sieben Hauptsünden, auf die drei Sünden gegen den heiligen Geist (vermessentliches Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, Verzweiflung an Gottes Gnade, Haß und Widerstreben gegen die göttliche Wahrheit) und auf die vier himmelschreienden Sünden (statt Jak. 5, 4 wird 2 Mos. 21, 15 als vierte aufgezählt) bezieht und mit der Erörterung der fremden Sünden schließt; schließlich werden die zehn Gebote des mosaischen Dekalogs durchgenommen. Die Confessio orthodoxa ist also nebstdem, daß sie Bekenntnißschrift ist, zugleich auch ein Katechismus der griechisch-orthodoxen Kirche, welchem sich aus dem nächstfolgenden Jahrhunderte anreihen: der von dem russischen Hieromonachus Platon verfaßte Abriß der rechtgläubigen Lehre [1]), das in griechischer Sprache

[1]) Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie zum Gebrauche seiner kais. Hoheit Paul Petrowitsch. Aus dem Russischen. Riga, 1770. Notizen über mehrere andere russische und griechische Katechismen finden sich in der, weiter unten (§. 476) näher besprochenen Schrift Gagarin's de la théologie dans l'église russe, p. 30.

abgefaßte „Bekenntniß des orthodoxen Glaubens“ von Eugen Bulgaris [1]), und der von der Synode der nicht-unirten Griechen zu Carlowitz (a. 1774) herausgegebene Katechismus [2]). Als das vollständigste dogmatische Handbuch der griechisch-russischen Kirche wird die Theologia christiana orthodoxa von Prokopowicz genannt [3]).

Der katholische Inhalt des in diesen und ähnlichen Schriften niedergelegten Bekenntnisses des griechisch-orthodoxen Kirchenglaubens findet sich kurz zusammengefaßt in einem von H. J. Schmitt [4]) allegirten Glaubensbekenntnisse neueren Datums [5]), welches den positiven Glaubensgehalt der griechischen Kirche auf folgende Puncte reducirt:

1. Ich glaube und bekenne die apostolischen Lehren und Satzungen, die auf den sieben Kirchenversammlungen bestätiget sind, und die überlieferten Verordnungen der griechisch-russischen Kirche; gleichfalls will ich auch die heilige Schrift in jenem Sinne verstehen, in welchem die heilige morgenländische Kirche sie ausgelegt hat, und noch auslegt.

2. Ich glaube und bekenne die sieben Sacramente des Neuen Bundes: die Taufe, die Salbung, das Abendmahl, die Beichte, die Priesterweihe, die Einsetzung der Ehe, die letzte Ölung, die von dem Herrn Jesus Christus und seiner Kirche eingesetzt und verordnet sind, um durch ihre Annahme und Wirkung die Gnade Gottes zu erlangen.

---

[1]) Vgl. über Bulgaris Unten §. 488. Sein Katechismus erschien zu Amsterdam, 1765.

[2]) Kleiner Katechismus oder kurzes und ächtes Bekenntniß der griechischen nicht-unirten Religion. Zum Gebrauche der nicht-unirten slavonisch-serbischen und wallachischen Jugend. In deutscher und slavonischer Sprache. Wien, 1775. — Daneben ist aus mehreren anderen Katechismen zu nennen: *Μεγαλη Κατηχησις. Μεταφρασθεισα ἐκ της Ῥουσσικης διαλεκτου εἰς την καθ' ἡμας ἁπλουστεραν των Γραικων διαλεκτον προς χρησιν των σπουδαζοντων νεων ὑπο Δημητριου Νικολαου Δαρβαρεως.* Wien, 1805.

[3]) Erschienen zu Königsberg, 1773—1775. 5 Bde.

[4]) Die morgenländische, griechisch-russische Kirche, oder Darstellung ihres Ursprunges, ihrer Lehre, ihrer Gebräuche, ihrer Verfassung und ihrer Trennung. Mainz, 1826, S. 65 f.

[5]) Entnommen aus Act. trist. eccles. nostr. temp. Weimar, 1774, 1 Bd. 4 Thl.

3. Ich glaube und bekenne, daß in dem göttlichen Abendmahle unter den geheimnißvollen Gestalten des Brotes und Weines der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi zur Vergebung unserer Sünden und zum ewigen Leben mitgetheilt werden.

4. Ich glaube und bekenne, daß die Heiligen, welche mit Christus im Himmel herrschen, nach dem Sinne der heiligen morgenländischen Kirche zu verehren und anzurufen sind, und daß ihre Gebete und Vertretungen bei dem barmherzigen Gott zu unserer Seligkeit mitwirken. Ebenfalls ist es Gott wohlgefällig, ihre durch Unverweslichkeit zu Ruhm gelangten Gebeine als theure Überreste ihrer Tugend zu ehren.

5. Ich bekenne, daß wir die Bilder Jesu, Mariä und anderer Heiligen haben und ihnen Ehre erweisen dürfen, nicht, um sie zu vergöttern, sondern, um uns durch Betrachtung derselben zur Frömmigkeit und zur Nachahmung jener gerechten Seelen, welche durch diese Bilder dargestellt werden, zu ermuntern.

6. Ich glaube und bekenne, daß die zu Gott emporgesendeten Gebete der Gläubigen um Seligmachung der im Glauben abgeschiedenen Seelen von der göttlichen Barmherzigkeit nicht verschmäht werden.

7. Ich glaube und bekenne, daß der rechtgläubigen katholischen Kirche von unserem Heilande Jesus Christus die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben worden, und daß Dasjenige, was in Kraft dieser Gewalt auf Erden gelöset und gebunden wird, auch im Himmel gelöset und gebunden sein wird.

8. Diesen orthodoxen Glauben der griechisch-russischen Kirche will ich in allen Stücken und unverfälscht bis an das Ende meines Lebens standhaft und mit Gottes Hilfe bewahren.

Der Patriarch Jeremias schließt seine letzte Antwort auf die Anträge und Zumuthungen der Tübinger Theologen mit folgenden Worten: „Weil ihr denn nur jene Sacramente annehmet, welche anzunehmen euch beliebt, zusammt den Irrthümern, womit ihr dieselben zu entstellen für gut befunden habet; weil ihr die ununterbrochene Kette der mündlichen Überlieferung und die geheiligte Hinterlage der canonischen Bücher verachtet, und dieselbe unbedenklich verstümmelt und verfälschet; weil ihr gestützt auf das Wort der Juden und Bilderstürmer behauptet, daß die Anrufung der

Heiligen, die Verehrung ihrer Bilder und Reliquien Götzendienst und Thorheit sei; weil ihr den Mönchsstand, welcher eine Nachahmung des englischen Lebens ist, und weil ihr die Beichte der Sünden, die wir von jeher Einer dem Anderen bekennen, ganz verwerfet: so erklären wir euch, daß wir von Theologen euresgleichen, und von einer euch beliebigen Erklärung der heiligen Texte, welche diese Wahrheiten enthalten, nichts wissen wollen; wir erklären auch, daß euch eine thörichte Hoffart verblendet, und euch eure unreifen Neuerungen dem hellsten Lichte des ehrwürdigen Alterthums vorziehen heißt. — Höret also auf, euch unserwegen zu bemühen, und uns mit euren Sendschreiben und Büchern zu belästigen."

Am Feste der Orthodoxie betheuert die griechisch-russische Kirche feierlich ihren Glauben an die in den heiligen Büchern des alten und neuen Bundes, in den Concilien, Überlieferungen und Schriften der Väter niedergelegten Zeugnisse der Offenbarungen Gottes durch seinen Sohn, und fügt sodann bei: „Jenen aber, welche das Dasein Gottes läugnen, welche sagen, daß Gott nicht ein Geist, sondern Fleisch ist; Jenen, welche zu sagen sich erkühnen, daß der Sohn Gottes und der heilige Geist nicht gleichwesentlich und von gleicher Ehre mit dem Vater seien; Jenen, welche die Gnade der Erlösung verwerfen, welche behaupten, daß die Jungfrau Maria nicht eine Jungfrau vor ihrer Niederkunft, in der Niederkunft und nach ihrer Niederkunft gewesen; Jenen, welche die Unsterblichkeit der Seele läugnen; Jenen, welche die Sacramente der Kirche verwerfen, die Concilien und heiligen Überlieferungen, die heiligen Bilder, welche die Kirche annimmt zur Erinnerung an die Werke Gottes und seiner Heiligen, um den Betrachtern Frömmigkeit einzuflößen, und sie zur Nachahmung ihrer Beispiele zu erwecken — Anathema!"

Auf diese Kundgebungen gestützt unternimmt H. J. Schmitt den Nachweis einer wesentlichen Übereinstimmung beider Kirchen, der abendländisch-lateinischen und der griechisch-morgenländischen, in Lehre, Cult und Verfassung[1]). Fr. Schlegel[2]) leitete diesen

---

[1]) Vgl. außer dem Oben (S. 245, Anm. 4) citirten Werke noch: Schmitt kritische Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verfassung. 2te Aufl. Mainz, 1854, S. 521—583, und: Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen. Mainz, 1824.

[2]) Vgl. Fr. Schlegel's Vorwort zu Schmitt's Harmonie u. s. w.

Versuch mit schönen, versöhnlichen Worten ein, welche gewissermaaßen die katholische Antwort auf das, einige Jahre früher erschienene, zwar geistreiche, aber einseitige und vorurtheilsvolle Plaidoyer des russischen Staatsrathes A. v. Stourdza zu Gunsten der schismatisch-griechischen Kirche, sein sollte. „Im Glauben, wenigstens im wesentlich Dogmatischen desselben — sagt Schlegel — sind beide Kirchen immer Eins gewesen; und nur durch eine Reihe von unglücklichen Zufällen, welche größtentheils persönliche Zwistigkeiten, oder wenn man es nach der Strenge bezeichnen will, von moralischen Verschuldungen, die hier aber doch keineswegs mit dogmatischen Irrthümern zu verwechseln sind, ist die unselige Trennung bewirkt worden, erst allmählig und ganz stufenweise daraus hervorgegangen, bis sie dann endlich völlig festgesetzt wurde — eine Trennung, die eigentlich nie hätte stattfinden sollen, da sie auf gar keinem wesentlichen Grunde beruht. Der Glaube ist nicht verschieden, und nie verschieden gewesen; nur der Geist der Liebe war entwichen, oder doch nicht überall der gleiche und selbe geblieben, wie in der früheren Zeit der ersten noch vereinten Kirche. Man dürfte also nur im Geiste der Liebe erkennen, daß dagegen gefehlt worden, so könnte dieser Fehler leicht wieder ausgeglichen werden. Beide katholische Kirchen haben nicht nur, wie alle christlichen Gemeinden, welche noch wirklich Christen sind, Eine Taufe und Einen dreieinigen Gott mit einander gemein; sondern auch Einen kirchlichen Glauben der Väter, und Ein gemeinsames Erbe der alten Überlieferung; Einen Altar ferner, und Ein heiliges Opfer und Geheimniß des Altars; ja auch ganz Ein und dasselbe Priesterthum, und Einen Geist der Heiligung und christlichen Lebensweihe in sieben katholischen Sacramenten. Wie sollten sie denn also nicht auch in Einen lebendigen Mittelpunct zusammengehören, von dem sie, wie die Glieder des menschlichen Leibes von dem Herzen, den Pulsschlag der Bewegung und das erhaltende Lebensgesetz eines geordneten Kreislaufs zu empfangen haben?"

§. 458.

Der Verwirklichung dieser Einigung stehen jedoch — bemerkt Pitzipios [1]) — mehrere bedeutende Hindernisse entgegen. Das erste

[1]) Oriental. Kirche, S. 355 — 397.

derselben ist die wechselseitige Abneigung der Christen beider Riten gegeneinander. Die mißtrauische Abneigung der Griechen gegen die Abendländer ist ein altes, verjährtes Übel, zu welchem Kaiser Constantin den Grund legte, indem er seine Residenz von Rom nach Constantinopel verlegte. Durch diesen verhängnißvollen Fehler bahnte er eine Isolirung des christlichen Orientes von der europäischen Völkerfamilie an, und überlieferte das von seinem politischen und religiösen Mutterstamme abgelöste neue Reich einem moralischen Siechthume, unter dessen Leiden das Gefühl der Entfremdung vom Abendlande sehr leicht zum bitteren Hasse gegen die Abendländer gesteigert werden konnte. Der Klerus von Constantinopel hat diese Stimmung des griechischen Volkes für seine Zwecke ausgebeutet, und ihm eingeredet, daß die Abendländer die Hauptursache seines Unglückes wären; der unerfahrene Eifer abendländischer Missionäre mag das Seinige beigetragen haben zur Bestärkung der unter den Orientalen vielverbreiteten Meinung, daß es die römische Kirche auf Abolition des orientalischen Ritus, den die Orientalen mit Recht als den einzigen Brennpunct ihrer politischen Existenz betrachten, abgesehen sei.

Als ein zweites Hinderniß bezeichnet Pitzipios die irrigen Ansichten, welchen die abendländischen Völker über den natürlichen, sittlichen und religiösen Charakter der orientalischen Christen sich gebildet haben. Man konnte sich über die wahre Denkart und Beschaffenheit des Griechenvolkes nicht schlechter und unzuverläßiger unterrichten, als es von Seite der diplomatischen Agenten und der Reisenden geschah, welche aus dem westlichen Europa in den Orient kamen. Daher die Überraschung der Mächte über den griechischen Aufstand im Jahre 1821, dessen wahre Bedeutung sie so wenig begriffen, daß sie durch die Art, wie sie die aufgeflammte Bewegung endgiltig beilegen zu müssen glaubten, eine Menge neuer Verwickelungen begründeten, und den Orient erst vollkommen zerrütteten. Die falschen Anschauungen der europäischen Kabinette werden auch noch in Zukunft eines der größten Hindernisse der Kirchenvereinigung abgeben, welche leider ohne Mitwirkung derselben kaum durchführbar ist.

Ein drittes Hinderniß ist der Widerstand des Klerus von Constantinopel, der die nach türkischem Systeme ihm eingeräumte Ge-

walt über die christlichen Unterthanen des Türkenreiches um keinen Preis wird fahren lassen wollen. Diese Gewalt war bereits durch den Eroberer Constantinopels, Sultan Mahomet, dem Patriarchen Gennadius übertragen worden; es lag nämlich nicht in der Art der Türken, sich mit den Christen im bürgerlichen Leben irgendwie verschmelzen zu wollen, und so gab es für Mahomet II in Beziehung auf seine neuerworbenen christlichen Unterthanen kein anderes Mittel, als eine Art von Intendantur, nach Art jener, welche die Weißen in Amerika bei ihren schwarzen Sclaven anwenden, zu schaffen, um auf diesem Wege jeder weiteren lästigen Verwaltungs- und Regierungssorge ledig zu sein. Diese Einrichtung mochte Anfangs den Griechen als eine Wohlthat erscheinen; sie artete aber allmählig in eine furchtbare Tyrannei aus, ähnlich jener, welche von privilegirten Sclaven über die von ihnen überwachten Mitsclaven ausgeübt wird. Der Klerus von Constantinopel wurde uneingeschränkter Herr des Vermögens, des Gewissens, der socialen Rechte, und mittelbar sogar der Existenz aller seiner orientalischen Glaubensbrüder; er hat diese Herrschaft auf das Empörendste mißbraucht, und durch sein intriguantes Treiben die in neuerer Zeit von den christlichen Mächten beantragten Verbesserungen des Looses der Rajah, so viel an ihm war, illusorisch gemacht. Er hat seit Langem jede Art von Bedrückung und Mißhandlung gegen die seiner Obhut anvertraute orientalische Christenheit sich erlaubt; er plünderte die Klöster, die Spitäler, die Schulen und alle Gemeindeanstalten, und verhandelte die Sacramente der Kirche und Würden der Kirche an die Meistbietenden; Simonie, Sittenlosigkeit, Ausgelassenheit, Unwissenheit, Unverschämtheit, Lüge, Raubsucht und Verläumdung sind zu Hauptstützen seines Systems geworden. So drückend ist seine abgefeimte Despotie, daß die unglücklichen Christen der Türkei kaum wagen, auch nur ein Wort der Klage über ihre Bedrücker und Aussauger verlauten zu lassen.

In diesem Verhalten des Klerus von Constantinopel liegt noch ein viertes und fünftes Hinderniß begründet, nämlich die geflissentliche Verläugnung jener in den Gebeten und Bräuchen der griechischen Kirche ausgesprochenen Lehren, deren Anerkennung die Scheidewand zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche sofort fallen machen würde; ferner die Abneigung des an ein despotisches Willkürregiment gewöhnten Klerus von Constantinopel gegen

jede geordnete und nach Rechtsnormen geregelte kirchliche und bürgerliche Verwaltung.

Daraus geht nun hervor, welche Mittel aufgeboten werden müssen, um unter den orientalischen Christen bessere und trostreichere Zustände herbeizuführen. Das letzte Ziel aller hierauf gerichteten Bemühungen ist die Herstellung einer lebendigen Verbindung mit dem lateinischen Abendlande, und sachgemäß die Wiedervereinigung der orientalischen Kirche mit der römisch-occidentalischen. Diese läßt sich aber im Ganzen und Großen nicht unmittelbar herbeiführen; und eben so wenig ist von den christlichen Mächten als Ziel ihrer Politik bezeichnete Verbesserung der social-politischen Zustände der orientalischen Christen, die im Grunde mit der Wiederherstellung der kirchlichen Union zusammenfällt, unmittelbar zu erreichen. Das Nächste, was noththut, und durch dessen Erreichung jene letzten und höchsten Ziele angebahnt werden sollen, ist:

1. Beseitigung der Ursachen, welche die bei den Christen des orientalischen Ritus bestehende Abneigung gegen das Abendland unterhalten. Über die Mittel dieser Beseitigung gibt Pitzipios nur einige leise Andeutungen. Er überläßt es allen Gebildeten und Wohldenkenden des Abendlandes, sich durch ihre eigene Einsicht klar zu machen, daß die griechischen Christen nicht eher ihre tiefgewurzelte, und zudem künstlich genährte Antipathie gegen die Abendländer aufgeben werden, bis sie in denselben aufrichtige Freunde der socialen und nationalen Existenz der Griechen erkannt haben werden. Die Schöpfung des neuen Königreiches Griechenland war eine halbe, ungenügende Maßregel; der griechische Aufstand störte ein Project des Sultan Mahmud II, dessen Ausführung der griechischen Nation in größerem Umfange förderlich, und geeignet gewesen wäre, eine friedliche, auf die siegreiche Macht christlicher Civilisation gegründete Lösung der orientalischen Frage herbeizuführen.

2. Emancipation der türkischen Griechen von der weltlichen Gewalt ihres eigenen Klerus.

3. Wiederherstellung der hierarchischen Ordnung in der orientalischen Kirche in Gemäßheit ihrer eigenen alten Institutionen. Der römische Bischof ist, wenn auch nicht factisch, doch gewiß rechtlich das höchste Haupt der orientalischen Kirche; die Griechen erkannten ihn auf der Synode zu Florenz feierlich als solches an, und noch a. 1584 nannte ihn der Patriarch Jeremias das Ober-

haupt der Kirche in einem Briefe, in welchem er bat, der Papst möge ihm die Mittel bezeichnen, durch welche man die Irrthümer der Protestanten wirksam bekämpfen könne [1]. Der Papst hat als gottbestelltes oberstes Haupt der orientalischen Kirche das Recht, sie in ihren normalen Zustand zu restituiren, den sträflichen Mißbräuchen ihres pflichtvergessenen und verkommenen Klerus ein Ende zu machen, und denselben zu seinen Pflichten zurückzuführen. Stünden die Griechen unter einem christlichen Souverain, so würde dieser, so wahr er das Heil seines Volkes und seiner Kirche wollte, sich selbst um die Mitwirkung des Papstes zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse und zur Herstellung der kirchlichen Zucht im Klerus bewerben. Die ottomanische Regierung hat, abgesehen von ihrer principiellen Abneigung gegen das Oberhaupt der christlichen Kirche, kein Interesse daran, die bestehenden Übelstände der griechischen Kirche durchgreifend zu bessern, und ist auch hiezu gar nicht berufen. Wol aber ist es an den christlichen Mächten, zur Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung im Orient einzuschreiten. Es ist an ihnen, zu erkennen, wie schwer die Rechte und Satzungen der orientalischen Kirche von dem eigenen Klerus derselben verletzt worden, welche schwere Übel daraus für das griechische Volk erwachsen sind, und in der ganzen christlichen Gesellschaft sich fühlbar machen. Sie werden, einsehend, daß die Regeneration der orientalischen Kirche von der Wiedererneuerung einer lebendigen Verbindung mit ihrem höchsten Haupte abhänge, die Anbahnung dieser Verbindung wohlmeinend und eifrig fördern, und die ottomanische Pforte durch wohlerwogene und unparteiische Rathschläge in dieser Sache leiten; sie werden einverständlich mit ihr, und unter ihrer Auctorität vorgehen, um den abtrünnigen Klerus zu zwingen, daß er zu seinen Pflichten zurückkehre, und sich den Satzungen seiner Kirche füge, wofern er die Verwaltung derselben noch länger fortführen will.

§. 459.

Eine wesentliche Bedingung der Verwirklichung der Union ist die achtungsvolle Schonung des altgeheiligten Herkommens der

---

[1] Pitzipios citirt hier ein Schreiben des Patriarchen Jeremias an Papst Gregor XIII, welches sich abgedruckt findet bei Emmanuel von Sche-

griechischen Kirche. Die Päpste haben sich — bemerkt Pitzipios [1]) — diese rücksichtsvolle Schonung von jeher zur Pflicht gemacht. Schon vor der ersten feierlichen Wiederversöhnung der beiden Kirchen auf der Lyoner Kirchenversammlung, erließ Papst Innocenz IV eine Bulle (a. 1261), in welcher er genaue Beobachtung des griechischen Ritus auf der Insel Cypern einschärfte. Das Concil zu Florenz sprach die unwandelbare Beibehaltung der Gewohnheiten beider Kirchen als Gesetz aus. Papst Pius IV regelte das kirchliche Verhalten der in Italien und Sicilien seßhaften, und zu lateinischen Diöcesen gehörigen Priester des orientalischen Ritus nach den Vorschriften der orientalischen Kirche. Im J. 1595 (31. Aug.) erließ Clemens VIII eine Bulle über Aufrechthaltung des griechischen Ritus als Richtschnur für die in Italien und auf den benachbarten Inseln angesiedelten Griechen und Albanesen. Von den großherzigsten Gefühlen für die Erhaltung des orientalischen Ritus und der griechischen Sprache beseelt, stiftete Papst Gregor XIII im J. 1577 zu Rom das griechische Collegium [2]), und dotirte es mit einem ausreichenden jährlichen Einkommen, einer ansehnlichen Bibliothek und Lehrkanzeln der griechischen Sprache und des orientalischen Ritus. Dem Collegium zur Seite erbaute er die Kirche des heiligen Athanasius vollständig nach der Weise dieses Ritus, welchem gemäß in derselben bis auf den heutigen Tag der Gottesdienst in griechischer Sprache gefeiert wird; auch setzte er daselbst einen Bischof dieses Ritus sammt dem ganzen erforderlichen Capitel ein. Diese schöne Institution erfreute sich ununterbrochen der väterlichen Fürsorge der Päpste, und besteht noch zur Stunde als eines der vornehmsten Denkmäler der angestrengten Bemühungen der Päpste um die Aufrechthaltung des griechischen Ritus. Ganz vorzüglich zeigte sich Papst Benedict XIV um Erhaltung und Befestigung des griechischen Ritus besorgt. In seiner berühmten Constitution vom J. 1742, welche diesem Gegenstande gewidmet war, setzte er bestimmte und nachhaltige Regeln für alle Gebräuche des griechischen Ritus fest. Am

---

lastratos: Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresin. Rom, 1739. Tom. I, p. 219—252.

[1]) Or. Kirche, S. 159—176.

[2]) Näheres über diese Stiftung und die aus ihr hervorgegangenen Gelehrten bei Allat. perp. cons. III, 7, n. 7—10.

24. Dez. des folgenden Jahres erließ er jenen schönen Hirtenbrief, in welchem er den griechisch-melchitischen Bischöfen von Antiochien die strenge Beobachtung der Bräuche des orientalischen Ritus empfiehlt, und Neuerungen an denselben verbietet. Im Jahre 1746 erließ er an dieselben Christengemeinden nähere Weisungen hinsichtlich der genauen Beobachtung der unter ihnen üblichen Gebräuche, Fasten, Abstinenzen, hinsichtlich ihrer Liturgien und der bei ihnen üblichen Sacramentsverwaltung; er verbietet ausdrücklich, in ihren herkömmlichen Ritus lateinische Bräuche zu mengen. Zehn Jahre nach diesen Erlässen bestätigte er mittelst Breve vom 25. Febr. 1757 die Regeln des griechisch-albanesischen Seminars zu Palermo, welches König Karl III errichtet hatte, um den orientalischen Ritus unter den Christen der griechischen und albanesischen Colonie in Italien zu erhalten. Das schönste Denkmal aber setzte sich der glorreiche Papst Benedict XIV durch seinen am 26. Juli 1755 erlassenenen Hirtenbrief ad missionarios per orientem deputatos [1]). Er mißbilliget in diesem Schreiben offen und rückhaltlos das Benehmen derjenigen Missionäre, welche den Orientalen den lateinischen Ritus aufdringen wollten. Er stellt dieses mißbräuchliche Verfahren ab, und verbietet, nach dem Beispiele aller seiner Vorfahren, den Übertritt von einem Ritus zum andern ohne dringende und unvermeidliche Nothwendigkeit, welche zu würdigen, ausschließlich der Beurtheilung des apostolischen Stuhles vorbehalten bleiben soll. Indem er das Verhalten seiner Vorgänger beleuchtet, gibt er eine Übersicht aller Bullen, Breven, Constitutionen, Hirtenbriefe, Verbote und anderen Verfügungen zu Gunsten des orientalischen Ritus, und lehrt die weise Sorgfalt würdigen, welche die Päpste von jeher dieser Angelegenheit zuwendeten. Papst Clemens XII gründete im J. 1735 ein orientalisches Collegium und setzte in Calabrien einen Bischof dieses Ritus ein. Pius VI ernannte a. 1796 einen Bischof orientalischen Ritus zu Piana für die albanesische Colonie, und wies ihm die Kirche des heiligen Demetrius als Sitz an, welchem Papst Leo XII 1827 ein aus

---

[1]) Dieses Schreiben, welches in die Kategorie der eigentlichen Lehrbriefe gehört, die zeitweilig aus bestimmten besonderen Anlässen vom römischen Stuhle ausgeflossen sind, findet sich unter Anderem auch abgedruckt in Gagarin's Schrift: La Russie, sera-t-elle catholique (deutsche Ausgabe, Münster, 1857, S. 121 – 179).

Priestern des orientalischen Ritus mit einem Protopopen bestehendes Capitel beigab. Im J. 1838 wurde vorgeschlagen, in der Ausspendung des Altarssacramentes einige äußerliche Änderungen vorzunehmen, welche mit den von Alters her ererbten Gewohnheiten der römischen Kirche nicht völlig im Einklange standen; die Congregation der Riten antwortete hierauf mittelst Decretes vom 31. Aug. 1839 einfach: Nihil innovetur. Endlich richtete der gegenwärtig regierende glorreiche Papst Pius IX bereits im zweiten Jahre seines Pontificates seinen berühmten Hirtenbrief (vom 6. Jän. 1848), durch welchen die Orientalen aufgefordert wurden, zurückzukehren zur christlichen Einheit, die das Hauptmerkmal der von Christus gestifteten, und der Obhut des Apostelfürsten Petrus und seiner Nachfolger anvertrauten Kirche sei. Pius wiederholt die von seinen erlauchten Vorgängern ausgesprochene Verfügung, daß die der orientalischen Kirche eigenthümlichen Riten in ihrer Integrität fortbestehen und in ihrer ehrwürdigen Alterthümlichkeit auch fortan geachtet werden sollen. Leider haben die erhabenen Rathschläge und väterlichen Mahnungen des ehrwürdigen Hauptes der Christenheit bei den Häuptern der griechisch-orientalischen Kirche kein geneigtes Gehör gefunden, und, statt ihre Herzen zu rühren, nur Äußerungen stumpfsinniger Abneigung gegen die Union hervorgerufen. Sie beantworteten den an sie ergangenen Mahnruf mit einer ehrenrührigen Schmähschrift voll Abgeschmacktheiten und Trugschlüsse. Auf die Einladung zur Rückkehr in die katholische Einheit bemerkten sie, daß die drei übrigen Patriarchen des Orients im Einvernehmen mit dem Patriarchen von Constantinopel die Einheit der Kirche gewissenhaft wahren. „Denn“ — so heißt es in dem bezüglichen Hirtenbriefe des Patriarchen Anthimus — „die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem bitten in schwierigen Fällen den Patriarchen von Constantinopel um seinen brüderlichen Rath, weil diese Stadt die kaiserliche Residenz ist, und weil jener Patriarch den Synodalprimat hat. Kann die brüderliche Mitwirkung desselben die Frage erledigen, wohl und gut; können sie jedoch bei außerordentlichen oder schwer zu regelnden Angelegenheiten unter einander nicht einig werden, dann appelliren sie an die Entscheidung der ottomanischen Regierung nach den bestehenden Gesetzen.“ Das glorwürdige Haupt der katholischen Kirche, Papst Pius IX hat sich durch diese rohe Abweisung nicht entmuthigen lassen, sondern fühlte sich in geheimniß-

voller Weise nur noch mehr zur Erfüllung jener hohen Sendung hingezogen, die er als Friedensfürst von Gott empfangen; noch im Jahre 1853 hat er öffentlich erklärt, daß er auf die allmächtige Hand des himmlischen Vaters, des Gottes der Güte und Barmherzigkeit vertraue, welcher zu der von ihm beschlossenen Zeit das Werk der Einigung seiner Vollendung entgegenführen werde [1]).

§. 460.

Die Kirche, die unbefleckte Braut Christi — sagt der glorreich regierende Papst Pius IX in seiner vorerwähnten Ansprache von 19. Dez. 1853 an sein Consistorium — erfreut sich einer wunderbaren Mannigfaltigkeit, durch welche die Einheit in keiner Weise beeinträchtiget wird. Selber ohne irdische Gränzen, umfaßt die Kirche alle Nationen, Völker und Stämme der Erde, welche in der Einheit des Glaubens sich aneinanderschließen, so verschieden auch sonst ihre Sitten, Sprachen und gottesdienstlichen Gebräuche sein mögen. Die heiligen Bräuche der orientalischen Kirche im Besonderen anbelangend — bemerkt der erlauchte Redner weiter — urtheile er so wie seine Vorgänger, welche diejenigen Riten, die sie als dem rechten Glauben nicht widersprechend erkannten, nicht nur nicht mißbilligten, sondern vielmehr auf deren Beibehaltung gedrungen haben, sofern dieselben durch ihren alterthümlichen Ursprung ehrwürdig, und von den heiligen Vätern in nicht geringem Maße gefördert worden sind. Das Verhalten der römischen Kirche zu den nationellen und volksthümlichen Riten bestimmt sich demnach nach dem kirchlichen Werthe und Ansehen derselben, und ist, wie Papst Benedict XIV in seinem oben erwähnten Lehrbriefe bemerkt [2]), den orientalischen Riten gegenüber ein dreifaches. Der apostolische Stuhl hat nämlich einige Gebräuche des Orients, die gut und zweckmäßig erschienen, nicht nur gebilliget, sondern sogar in die occidentalische Kirche übertragen, wie die Recitation des Symbolums bei der Messe, das Trishagion am

---

[1]) In neuester Zeit zeigte sich Pitzipios, den wir hier die Union und die päpstliche Suprematie so entschieden bevorworten sehen, sehr verstimmt gegen Rom. Vgl. hierüber Pichler, die orientalische Kirchenfrage nach ihrem gegenwärtigen Stande. München, 1862.

[2]) Constitut. Allatae, §. 27 sqq. Vgl. Oben S. 254, Anm. 1.

Charfreitag, die adoratio crucis; andere aus der orientalischen Kirche herübergenommene Bräuche hat er wenigstens zugelassen, wie das in einigen lateinischen Kirchen übliche Entkleiden und Abwaschen der Altäre am Gründonnerstage, die Wasserweihe in der Vigilie des Epiphaniefestes. Er verbietet verderbliche, glaubenswidrige und ungeziemende Riten; so wurde z. B. den Armeniern und Maroniten der monophysitische Zusatz zum Trishagion, das Ministriren weiblicher Individuen bei der Messe untersagt. Er gestattet und genehmiget die von einigen Orientalen angenommenen lateinischen Bräuche, wofern diese bereits seit unvordenklichen Zeiten eingeführt, von Allen angenommen und von Bischöfen gebilliget sind; aus diesen Gründen dürfen z. B. in der vom heiligen Abte Nilus dem Jüngeren und seinem Schüler Bartholomäus gegründeten Abtei von Grotta Ferrata (im römischen Gebiete), welche a. 1462 den Cardinal Bessarion zum Commendatarabte hatte, zum griechischen Gottesdienste lateinische Paramente und ungesäuertes Brot verwendet werden; dasselbe gilt von der Collegiatkirche S. Maria de Graffeo in Messina. Auch den Maroniten wurde der Gebrauch lateinischer Paramente und das Aufgeben der Präsanctificatenmesse gestattet. Dagegen wurde den katholischen Orientalen nicht erlaubt, an die Stelle der bei den Griechen allgemein üblichen tiefen Inclination die Kniebeugung einzuführen, da letztere den meisten Orientalen verhaßt ist.

Das leitende Princip der Kirche in Behandlung dieser Angelegenheit ist — wie Hergenröther in einer Abhandlung über die orientalischen Riten [1]) bemerkt — die allgemeine Regel: „Jeder kirchlich anerkannte Ritus soll in seiner Integrität fortbestehen und nach Möglichkeit erhalten werden" [2]). Daraus folgt:

1. Das Verbot des willkürlichen Überganges von einem Ritus zum anderen. Ein Übergang vom römischen Ritus zu einem der orientalischen wird auf die Dauer Niemanden gestattet. Der Übertritt von einem orientalischen Ritus zum römischen ist, wenige Fälle ausgenommen, in welchen die bischöfliche Erlaubniß genügt, von

---

[1]) Die Rechtsverhältnisse der verschiedenen katholischen Riten innerhalb der katholischen Kirche. (Abgedr. in Moy's Archiv für Kirchenrecht, Jahrg. 1862, Bd. I u. II der neuen Folge.)

[2]) A. a. O., Bd. I, S. 184—200.

päpstlicher Genehmigung abhängig gemacht. Der Übergang von einem orientalischen Ritus zu einem anderen orientalischen ist gleichfalls im Allgemeinen verboten, und wird vom römischen Stuhle nur aus gewichtigen Gründen gestattet. Weder Bischöfen noch Missionären ist es gestattet, Orientalen zur Änderung des Ritus zu nöthigen, oder zu einer solchen Änderung zu rathen oder zu locken. Beim Übertritte schismatischer oder häretischer Orientalen zum katholischen Glauben haben die Missionäre Sorge zu tragen, daß die Convertiten sich, wenn es irgend möglich ist, den Unirten ihres Ritus anschließen. Bei Eingehung von Ehen zwischen Personen verschiedener Ritus kann jeder der beiden Theile bei seinem Ritus verbleiben; der lateinische Theil darf den Ritus seines Mitgatten nicht annehmen. Die Kinder aus solchen Ehen folgen in der Regel dem Ritus des Vaters.

2. Das Verbot einer willkürlichen Vermischung der Riten, wonach Niemand beliebig variiren, bald diesem bald jenem Ritus folgen und nach seiner Bequemlichkeit in einem Stücke dem einen, in einem anderen dem anderen Ritus sich anschließen kann. Am meisten wurde dieses Verbot eingeschärft in Sachen der Liturgie, der Spendung der Sacramente und des gesammten Gottesdienstes. Namentlich ist es strengstens verboten, daß ein lateinischer Priester in fermentato pane, oder ein griechischer in pane azymo, oder der eine aus beiden bald in azymo, bald in pane fermentato consecrire. Von diesem Verbote geht die Kirche nur in dringenden Nothfällen ab. So durften z. B. Maroniten, welche mit Dispens in die Gesellschaft Jesu eingetreten und damit zum lateinischen Ritus übergegangen waren, nachträglich kraft besonderer Dispensation in der Kirche des maronitischen Collegiums zu Rom die Liturgie nach syrisch-chaldäischem Ritus feiern, um die Zöglinge dieser Anstalt in demselben ausreichend zu unterrichten; diese Erlaubniß galt jedoch nur für so lange, als es der Zweck derselben mit sich brachte.

3. Das Verbot willkürlicher Eingriffe der Hierarchie des einen Ritus in die Jurisdiction des anderen. So untersagte Benedict XIV für alle Zukunft die Wiederholung solcher Acte, wie die jener maronitischen Bischöfe, welche griechische Melchiten von den Censuren absolvirten, die deren Oberhirten über sie verhängt hatten, ihnen Ehedispensen in Gnaden und unter Umständen ertheilten, unter welchen der griechische Ritus es nicht zuließ u. s. w. Nur wo ein

Bischof auch für Angehörige eines anderen Ritus als Ordinarius aufgestellt ist, oder wenn er speciell vom Papste hiezu delegirt ist, kann er Jurisdictionsacte über Glieder fremder Riten ausüben.

§. 461.

Die abendländische Kirche achtet und ehrt die Bräuche und Überlieferungen der morgenländischen, verlangt aber von den Trägern des morgenländischen Kirchenthums die Anerkennung der auf dem Grunde gemeinsamer Überlieferungen weiter vorgeschrittenen dogmatischen Entwickelung der abendländischen Kirche. Diese Anerkennung ist durch die Anerkennung des römischen Kirchenprimates bedingt, und vice versa; so daß der zwischen beiden getrennten Kirchen schwebende Streit zuletzt und zuhöchst in der Frage vom Primate gipfelt. Die Primatialhoheit des römischen Bischofes darf als eine vor Ausbruch der photianischen Wirren in der griechischen Kirche unbestritten anerkannte gelten. Darauf deuten die Kundgebungen von beiden Seiten bei Ausbruch der ersten Wirren, von Seite des Papstes sowol, als des byzantinischen Kaisers und der beiden Patriarchen Ignatius und Photius hin. Ignatius und Photius zusammt dem Kaiser wendeten sich an Papst Nikolaus I, der erstere, um über das an ihm verübte Unrecht zu klagen, die letzteren, um den Papst für sich zu gewinnen. Nikolaus veranstaltet eine Synode (a. 860), und sendet zwei Legaten nach Constantinopel mit dem Auftrage, die Sache des Ignatius genau zu untersuchen, und darüber dem päpstlichen Stuhle treu und ausführlich zu berichten. Das von Nikolaus an Kaiser Michael gesendete Antwortschreiben [1]) betont in seinem Eingange die Primatialhoheit der römischen Kirche auf das Entschiedenste [2]), tadelt sodann, daß man ohne Zustimmung

[1]) Abgedr. bei Hardouin Act. Concill., Tom. V, p. 121 sqq.

[2]) Nicolaus episcopus servus servorum Dei, dilecto filio Michaeli glorioso Imperatori Graecorum. Principatum itaque divinae potestatis, quod omnium conditor electis suis Apostolis largitus est, super solidam fidem Apostolorum principis (Petri videlicet) soliditatem constituens, ejus egregiam, imo primam sedem deliberavit ..... Quapropter Deo omnipotenti multiplices referimus grates, qui vestro pectori hoc infundere dignatus est, ut fautores ecclesiae Dei effecti, concordiae ipsius desideretis favere; ne quavis rubigine erroris consumatur pulchritudo fidei,

Roms den Ignatius auf einer constantinopolitanischen Synode abgesetzt, und gegen die Gesetze der Kirche seine Feinde, wie sich aus des Kaisers eigenem Schreiben ergebe, als Zeugen und Ankläger zugelassen habe. Er könne der Consecration des Photius nicht zustimmen, bevor er nicht durch seine Legaten einen genauen Bericht über die Vorgänge in Constantinopel erlangt habe; es müsse sowol das Verhalten des Ignatius, welchem eigenmächtige Verlassung seines Bischofsstuhles zur Last gelegt wird, als auch das Verfahren seiner Richter bei seiner Absetzung untersucht werden [1]). In der das Jahr darauf (861) zu Constantinopel berufenen Synode appellirt Ignatius, der vor ihr Gericht gestellt worden, an den Papst, und sendete nach seiner gewaltsamen und widerrechtlichen Absetzung eine durch den Mönch Theognostus gefertigte Beschwerdeschrift nach Rom [2]). Zur Bemäntelung des widerrechtlichen Vorgehens der Synode hält der Kaiser (von dem sich die Legaten gewinnen ließen) während der Procedur gegen Ignatius das Schreiben des Papstes geheim, und theilt erst in der zweiten Abtheilung der Synode ein gefälschtes Exemplar desselben mit, in welchem die Sache des Ignatius fast völlig übergangen ist — Beweis genug, daß man die oberstrichterliche Gewalt des Papstes nicht zu läugnen wagte und nur ihre Ausübung durch unredliche Mittel abzuwenden suchte. Der nach diesen Vorgängen an den Papst gesendete Brief des Photius [3]) wählt gleichfalls, obschon nicht ohne mancherlei Hinterhältigkeiten, Ausdrücke gehorsamer Ergebenheit gegen Nikolaus, wodurch sich

---

et frangatur intellectus apostolicae traditionis. Ad ejus etenim (sicut ipsi scitis) integritatem observationis multoties conventus factus fuit sanctorum patrum: a quibus et deliberatum ac observatum existit, qualiter absque Romanae sedis, Romanique Pontificis consensu nullus insurgentis deliberationis terminus daretur.

[1]) Am Schlusse des Briefes reclamirt Nikolaus das dem römischen Stuhle von Leo dem Isaurier entrissene Recht, den Erzbischof von Thessalonich zum apostolischen Vicar von Epirus, Illyricum, Macedonien, Thessalien, Achaja und Dacien zu bestellen. Bei dieser Gelegenheit verdient die von Pitzipios (Or. Kirche, S. 23, Anm. 4) angebrachte Notiz beachtet zu werden, daß der griechische Bischof von Thessalonich noch bis heute das Prädicat *παναγιώτατος* führt, welches außer dem Patriarchen von Constantinopel keinem Bischof der griechisch-orientalischen Kirche beigelegt wird.

[2]) Hardouin V, p. 1014 sqq.; Mansi XVI, p. 259 sqq.

[3]) Epp. Lib. I, ep. 1 in Phot. Opp. (ed. Migne) Tom. II, p. 585 sqq.

indeß der mittlerweile zur richtigen Kenntniß des Sachverhaltes gelangte Papst nicht beirren ließ, und in seinen neuerdings abgesendeten Briefen an Michael und Photius weder die Absetzung des Patriarchen Ignatius, noch die Erhebung des Photius anerkannte[1]). Gleichzeitig richtete er ein Schreiben an alle Gläubigen des christlichen Erdkreises[2]), welches an die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gesendet wurde, um die ganze Christenheit in Kenntniß zu setzen über die Vorgänge in Constantinopel, sowie darüber, daß er den Photius verwerfe und den Ignatius als rechtmäßigen Patriarchen anerkenne.

[1]) Nikolaus' Schreiben drückt in seinem Eingange das Vollgefühl der Primatialwürde und Primatialrechte des päpstlichen Stuhles aus, cujus primatum beatus Petrus princeps Apostolorum et janitor regni coelestis merito promeruit. Post quem et hujus vicarii sincerissime Deo famulantes, carentes nebularum densitatibus, quae recto ab itinere impedire assolent, dignius perceperunt; et in cura regiminis, quam pro dominicis ovibus susceperant, solicite permanserunt. Inter quos et nostram parvitatem omnipotentis Dei misericordia connumerare dignatus est: pro quibus tantum consistimus pavidi, quantum consideramus in aeterno examine pro omnibus, et prae omnibus, qui Christi censentur nomine, rationem reddituri. Et quia universitas credentium ab hac sancta Romana ecclesia, quae caput omnium est ecclesiarum, doctrinam exquirit, integritatem fidei deposcit, criminum solutionem, qui digni sunt, et gratia Dei redemti exorant: oportet nos, quibus commissa est, solicitos esse, et ad speculationem dominici gregis tantum ferventius anhelare, quantum hunc avidi lupi ad dilaniandum hinc inde patenti ore exquirunt: quod et audiendo cognoscimus, et experiendo comprobamus.... Constat enim sanctam Romanam ecclesiam per beatum Petrum principem Apostolorum, qui Dominico ore privatum ecclesiarum suscipere promeruit, omnium ecclesiarum caput esse: et ab ea rectitudinem atque ordinem in cunctis utilitatibus et ecclesiasticis institutionibus, quas secundum canonicas et synodicas, sanctorumque patrum sanctiones inviolabiliter atque irrefragabiliter retineret, exquirere ac sectari. Et ideo consequens est, ut quod ab hujus sedis rectoribus plena auctoritate sancitur; nullius consuetudinis praepediente occasione proprias tantum sequendo voluntates, removeatur: sed firmius atque inconcusse teneatur. Ep. 6 (ad Photium). Hardouin V, p. 133.

[2]) Nicolai Papae ep. 4 bei Hardouin V, p. 127.

§. 462.

Wie schon früher erwähnt wurde, gaben die Erfolge der lateinischen Missionspriester in der Bulgarei den Anstoß, daß Photius mit offener Feindseligkeit gegen Papst Nikolaus auftrat (867). Nikolaus war dem Ende seiner irdischen Laufbahn nahe, als er davon erfuhr, und munterte wenige Tage vor seinem Tode die fränkischen Bischöfe zur Abfassung von Vertheidigungsschriften wider die von den Griechen der lateinischen Kirche gemachten Vorwürfe auf. Unter den, im Schreiben des Nikolaus an die fränkischen Bischöfe [1]) angeführten Beschuldigungen und Angriffen des Photius auf die Lateiner wird nebst Anderem auch erwähnt, daß Photius der römischen Kirche den Primatialrang abspreche, daß er sich ökumenischer Patriarch nenne, und mit den von ihm gewonnenen Anhängern behaupte, durch die Verlegung der Residenz nach Constantinopel seien auch die kirchlichen Vorrechte Roms auf den byzantinischen Patriarchensitz übergegangen. Demgemäß oblag den in der fränkischen Kirche sich erhebenden Vertheidigern des lateinischen Kirchenthums auch die Vertheidigung der Primatialrechte der römischen Kirche. Ratramnus [2]) bezeichnet Rom als den providentiell bestimmten Centralpunct der kirchlichen Einheit, welcher von den Apostelfürsten Petrus und Paulus aufgesucht worden, auf daß die Weltherrscherin zugleich auch die Capitale der Christenheit würde. Wie Jerusalem durch Christi Leiden, Tod, Grab und glorreiche Auferstehung, so sollte Rom durch Tod, Grab, Andenken und Lehre der Apostelfürsten für alle Zeit ruhmreich und herrlich sein. Der Primatialvorrang Roms läßt sich durch viele Zeugnisse aus dem christlichen Alterthum beglaubigen. Der Kirchengeschichtschreiber Socrates, ein Grieche [3]), hält die arianische Synode zu Antiochien für eine regelwidrige Synode, weil der Papst Julius bei derselben weder in Person gegenwärtig, noch durch jemand anderen vertreten gewesen, wie es doch durch kirchliches Gesetz und Herkommen gefordert

---

[1]) Ep. 70, bei Hardouin V, p. 307 sqq.

[2]) Contra Graecorum opposita IV, 8.

[3]) H. E., II, 13.

gewesen wäre [1]). Die Synode von Sardica (a. 343) erklärt, daß ein von einem Provinzialconcil abgesetzter Bischof an den Papst appelliren könne [2]). Eusebius erzählt in seiner Vita Sylvestri [3]), Constantin habe dem Bischofe der römischen Kirche das Privilegium verliehen, das Haupt aller Priester des römischen Reiches zu sein, wie der König das Haupt aller weltlichen Obrigkeiten des Reiches ist. Dieses Privilegium wird durch die Vorgänge auf allen Synoden im Orient und in Africa beglaubiget, in welchen jederzeit die Legaten des römischen Bischofes den Vorsitz führten [4]). Der auf der Synode zu Ephesus ungerechter Weise abgesetzte Patriarch Flavianus appellirt an Papst Leo, auf dessen Ausspruch die Kaiser Valentinian und Marcian den Widerruf der Verhandlungen zu Ephesus anbefahlen. Die aus diesem Anlaß an Leo gerichteten kaiserlichen Schreiben sprechen die unumwundenste Anerkennung des römischen Primates aus: der römische Bischof nehme den ersten Rang unter den Bischöfen ein; ihm stehe es zu, Synoden zusammenzurufen und zu leiten. In einem Briefe an seinen Vater Theodosius anerkennt Valentinian den römischen Bischof als Inhaber des Stuhles Petri und höchsten Richter in Glaubenssachen. Der Papst Leo läßt dem Bischof Anatolius von Constantinopel Weisungen zugehen, wie derselbe ihn auf dem Concil zu vertreten und in Gemeinschaft mit den römischen Legaten zu handeln habe u. s. w.; den Legaten weist Leo in seiner Zuschrift an die Synode von Chalcedon den in seinem Namen einzunehmenden Vorsitz zu. Die an den Bischof Anastasius von Thessalonicä erlassene Rüge Leo's beweist, daß der Papst nicht bloß für das Abendland, sondern auch in den griechischen Diöcesen als oberster Richter in kirchlichen Angelegenheiten galt. Der Bischof

---

[1]) Vgl. die Erklärung zu dieser Bemerkung des Socrates bei Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 485, Anm. 5.

[2]) Synod. Sardic., can. 5. Näheres über diesen Canon bei Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 546—555.

[3]) Daß die dem Eusebius zugeschriebenen Acta Sylvestri Papae ein unterschobenes Werk seien, hat bereits Baronius (ad Martyrolog. 31. Dec.) bemerklich gemacht. Vgl. Fabric. Bibl. Graec. VI, p. 103.

[4]) Über den von einigen Gelehrten bestrittenen Vorsitz der päpstlichen Legaten auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung (und somit selbstverständlich auch auf den nachfolgenden allgemeinen Kirchenversammlungen) vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 33—38. Vgl. Unten §. 472.

von Constantinopel errang erst allmählich den zweiten Rang nach dem Papste, aber nur als Ehrenrang vermöge seines Sitzes in Neu-Rom und unbeschadet der Machtbefugnisse des römischen Bischofes, wie aus der Pragmatik Justinian's und aus dem Berichte des Kirchenhistorikers Socrates deutlich erhellt. Demnach erkennt auch der Bischof Acacius in seinem Schreiben an den Papst Simplicius dessen apostolische Vollgewalt über alle Kirchen unumwunden an; und der Papst Felix übt diese Gewalt gegen Acacius selber aus, indem er ihn wegen Verletzung der kirchlichen Canonen und schlechter Verwaltung seines Amtes zur Rechenschaft zieht.

Auch Äneas von Paris [1]) citirt eine Reihe von Zeugnissen des kirchlichen Alterthums für den römischen Primat; darunter die Praefatio concilii Nicaeni [2]), Capp. 3 und 20 aus den Canonen des Papstes Sylvester [3]), den 3ten Canon der zweiten allgemeinen Synode, welcher dem Bischofe von Neu-Rom den nächsten Ehrenrang nach dem Bischofe von Alt-Rom zuerkennt, und somit den kirchlichen Vorrang des letzteren bestätiget, mehrere Briefe des Papstes Gelasius, nämlich an den Kaiser Anastasius (ep. 8), an die dardanischen Bischöfe (ep. 13), an die Bischöfe des Orients (ep. 15), an Faustus, den in Constantinopel weilenden Magister Officiorum des Königs Theodorich (ep. 4), welche Briefe den Papst als obersten Wächter der kirchlichen Ordnung erscheinen lassen [4]); ferner Stellen aus den Briefen der Päpste Leo I und Gregor I [5]). Schließlich wird noch erwähnt, wie Constantin, weil er es für unzukömmlich hielt, daß zwei Herrscher in Einer Capitale thronen sollen, freiwillig Rom verlassen, das römische Gebiet sammt einem großen Theile der übrigen Provinzen dem apostolischen Stuhle unterworfen

---

[1]) Lib. adv. Graecos, capp. 187 sqq.

[2]) Diese Praefatio ist aus der Isidorianischen Canonensammlung entlehnt. Vgl. Labbe II, p. 29 sq.

[3]) Aus derselben Quelle entlehnt und gleichfalls unterschoben.

[4]) Vgl. eine kurze Skizze des Inhaltes dieser Briefe in Feßler's Institutt. patrologg. II, p. 948—950.

[5]) In dem vollständig mitgetheilten Schreiben des Letzteren an den Bischof Johannes von Syracus (Epp. Lib. IX, ep. 12, ed. Maur.) kommt folgende Stelle vor: Nam de Constantinopolitana ecclesia quod dicunt, quis eam dubitet sedi apostolicae esse subjectam? Quod et piissimus domnus imperator, et frater noster ejus civitatis episcopus assidue profitetur.

und diesen seinen Willen in einer Schenkungsurkunde verewiget, deren Abschriften durch das ganze Reich verbreitet wurden.

Die letzterwähnte Schenkungsurkunde wird in dem langen Schreiben, mit welchem Leo IX auf die Schmähungen des Michael Cärularius antwortete [1]), ausführlich mitgetheilt, um den Beweis zu liefern, daß die, in derselben theils als bestehend vorausgesetzten, theils in kraft der Schenkung an den Papst übertragenen Rechte nicht durch Usurpation und Mißbrauch erworben worden, sondern aus dem Range des Papstes als Nachfolgers Petri und aus der verehrungsvollen Anerkennung dieses Ranges erwachsen seien. Daß Petrus in der That einen auszeichnenden Vorrang vor den übrigen Aposteln hatte, wird ausführlich aus verschiedenen Stellen der Schrift gezeigt. Als Petrus den Hauptmann Cornelius bekehrte, ergoß sich über diesen und sein ganzes Haus die Fülle des heiligen Geistes, noch vor Ertheilung der Taufe; von keinem der anderen Apostel wird etwas Ähnliches berichtet. Keinem Apostel und keinem Heiligen außer Petrus ist bis jetzt eine solche Fülle von Gnadengaben zu Theil geworden, daß selbst der Schatten ihrer Körper Kranken und Leidenden sich heilskräftig erwiesen hätte. Die römische Kirche ist niemals durch solche Vorgänge befleckt worden, wie die griechische in den Zeiten der Bilderstürmerei; unter Obsorge der Päpste hat sich das Abendland reiner von Häresien erhalten, als die griechische und orientalische Kirche, aus welcher im Laufe der Zeiten allmählig mehr als 90 Secten aufgetaucht sind. Möge Cärularius, welcher über die römische Kirche zu Gericht sitzen will, sich erinnern, wie viel Schlimmes bereits von dem Sitze, den er einnimmt, ausgegangen! Möge er sich erinnern, welche Männer er in der Reihe seiner Vorgänger zählt, einen Eusebius von Nikomedien, einen Macedonius, Eudoxius, Demophilus, lauter arianisch gesinnte Bischöfe; den Cyniker und Apollinaristen Maximus; einen Arsacius, Nestorius, Acacius, Anthimus, Eutychius, einen Johannes voll des ehrgeizigsten Hochmuthes [2]), einen Pyrrhus, welchen der heilige Papst Martin sammt seinen Gesinnungsgenossen Cyrus, Sergius, Paulus von Constantinopel verdammen mußte u. s. w. Leo will

---

[1]) Will Acta etc. p. 65—85.

[2]) Den Vorwurf hochmüthiger Anmaßung erhebt Leo IX in einem folgenden Schreiben (Will Acta p. 89 sqq.) auch gegen Michael Cärularius, weil

zwar nicht glauben, daß, wie allgemein gesagt wird, wirklich einmal ein für einen Eunuchen gehaltenes Weib auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben worden sei; findet es aber anstößig genug, daß mit Außerachtlassung des ausdrücklichen Verbotes des Concils von Nicäa Eunuchen zu Priestern geweiht werden und zur bischöflichen Würde aufsteigen können.

§. 463.

Die Ausführungen Anselm's von Havelberg [1]) schließen sich hinsichtlich der Auffassung und Behandlung der obschwebenden Streitfrage genau an Leo's Briefe an. Auch Anselm hebt den, auf Christi Worte an Petrus gegründeten Vorrang der römischen Bischöfe als Nachfolger Petri hervor, und stellt dem durch keine Häresie befleckten Bischofssitze der römischen Kirche die durch so viele häretische oder wenigstens verdächtige Bischöfe befleckte Kirche von Constantinopel gegenüber. Nebenher geht er auf eine Widerlegung jener Ansichten ein, welche sich bei den Griechen seit der Erweiterung und Befestigung des Schisma über die hierarchischen Verhältnisse der älteren christlichen Jahrhunderte zu bilden angefangen hatten; daß nämlich anfangs Rom, Alexandrien und Antiochien als die drei Hauptkirchen der Christenheit mit gleichen Rechten neben einander bestanden hätten, daß Rom nur als Capitale des Reiches den Vorzug gehabt habe, eben deßhalb aber zufolge der Gründung der neuen Residenz die Neu-Roms mit ausgezeichnetem Range in die Reihe der Patriarchalkirchen eingetreten sei, daß dieselben Gewalten, die dem Petrus verliehen worden, auch den übrigen Aposteln ertheilt worden seien. Anselm bemerkt hierauf, daß Petrus zwar die wesentlichen Befugnisse des apostolischen Primates mit den übrigen Aposteln getheilt habe, daß aber speziell ihm die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut und die Weidung der Lämmer nnd Schafe aufgetragen worden sei. Der Behauptung einer ursprünglichen völligen Gleichheit der drei Patriarchalkirchen widerspricht die geschichtliche Thatsache, daß Petrus in der römischen Kirche eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern hatte, welche in ihrer Eigen-

---

derselbe sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen beilege und die Patriarchate von Alexandrien und Antiochien sich unterthan machen wolle.

[1]) Dialogg. III, capp. 5—12.

schaft als Nachfolger Petri doch gewiß auch Inhaber der Gewalten und Befugnisse des Apostels Petrus gewesen sein müssen. Die in der griechischen Kirche auftauchenden Häresien sind allerdings, wie Anselm seinen Gegner Nicetas bemerken läßt, vielfach auf den im Bereiche der griechischen Kirche zusammenberufenen Concilien, aber doch nur unter oberster Führerschaft und kraft der Auctorität des römischen Stuhles unterdrückt worden. Die Päpste Sylvester, Innocenz, Felix, Gelasius, Agapet, Theodor, Martin, Donus, Agatho waren es, durch welche die zum größeren Theile in der orientalischen Kirche entstandenen, oder aus ihr ausgeflossenen häretischen Unruhen beschwichtiget worden sind. Die Griechen berufen sich auf die Vorrechte, welche den Bischöfen von Constantinopel auf der zweiten und vierten allgemeinen Synode zugesprochen worden sind. Darauf ist zu erinnern, daß der Papst Leo wol alle Beschlüsse der chalcedonensischen Synode billigte, nur jene nicht, in welchen den Beschlüssen des Nicänums zuwider der Ambition der Bischöfe von Constantinopel willfahrt werden sollte [1].

Thomas Aquinas bespricht die Frage vom römischen Primate an mehreren Stellen; in seinem Werke contra gentes beweist er, daß es einen Primat in der Kirche geben müsse [2]) — in der Schrift contra errores Graecorum, daß der römische Bischof der rechtmäßige Träger der Primatialgewalt sei. Die griechische Kirche selbst gab ihm laut Zeugniß; auf der Synode zu Chalcedon rief die ganze Versammlung einmüthig: Leo sanctissimus, apostolicus et oecumenicus Patriarcha per multos annos vivat! [3]) Und Chrysostomus

---

[1]) Vgl. über den 28sten Canon des chalcedonensischen Concils Hefele Conc. Gesch., Bd. II, S. 510—517; über den formlosen und widerrechtlichen Hergang bei Zustandebringung seiner Anerkennung ebendas. S. 520—525; über Leo's Widerspruch gegen denselben: S. 530—535.

[2]) Vgl. des Näheren meine Schrift über Thom. Aq. I, S. 760 f. (Auf S. 762, Zeile 12 muß es daselbst heißen: Synode von Chalcedon.)

[3]) Daß diese Acclamation fictiv sei, hat seiner Zeit Launoy urgirt. Vgl. meine Schrift Thom. Aq. I, S. 768. Daß aber Leo in einer, auf der chalcedonensischen Synode verlesenen Eingabe mehrerer Bischöfe wirklich „ökumenischer Patriarch" genannt wurde, hat Rubeis gegen Launoy hervorgehoben (siehe ebendas.). Die päpstlichen Legaten unterschrieben sich zu Chalcedon als vicarii apostolici universalis ecclesiae papae. Diese Benennung des Papstes wurde von Griechen fälschlich übersetzt: τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλη-

sagt (hom. 55 in Matth.): „Der Sohn Gottes hat dem Petrus die Gewalt über alle Welt gegeben, ja er hat einen sterblichen Menschen da er ihm die Schlüssel des Reiches Gottes übergab, mit der Macht über Alles, was im Himmel ist, ausgerüstet.“ „Dem Jakobus hat er einen bestimmten Ort als Machtbereich angewiesen, den Petrus hat er zum Lehrer des ganzen Erdkreises verordnet“ (hom. 87 c. 88 in Joann.)[1]; „er hat ihm Gewalt gegeben über alle Söhne Gottes, und nicht bloß, wie dem Moses, über jene eines bestimmten Volkes“[2]). Thomas citirt noch mehrere Aussprüche griechischer Väter, darunter Stellen aus Cyrillus Alex. und Cyrillus von Jerusalem, welche indeß später als unecht nachgewiesen worden sind. Eben so kennt Thomas den Can. 9 der chalcedonensischen Synode nur in einem völlig corrumpirten Texte, welcher die Synode sagen läßt, daß angeklagte Bischöfe letztlich an den Bischof von Rom als ordentlichen Nachfolger des heiligen Petrus sich zu wenden hätten; Launoy weist nach, daß dieser angebliche Beschluß des chalcedonensischen Concils lediglich eine Zusammenschmiedung aus Can. 3 u. 4 der Synode von Sardica sei[3]).

§. 464.

Auf der Synode zu Florenz führte ein Ordensgenosse des heiligen Thomas, Johannes von Nigromente, die Vertheidigung des

σίας ἐπίσκοπος. Auf diese Art mag sich die Meinung gebildet haben, die Synode selber hätte den Papst Patriarcha oecumenicus genannt, oder ihm einen solchen Titel angeboten. Vgl. Hefele C. G., II, S. 525 f.

[1]) Vgl. in meiner Schrift Thom. Aq. I, S. 766 die Rechtfertigung des Sinnes dieser Stellen durch B. de Rubeis gegen Launoy's Einwendungen.

[2]) Diese Stelle — bemerkt de Rubeis gegen Launoy — findet sich zwar nicht in den Homilien über die Apostelgeschichte, wol aber, dem Sinne nach, in hom. 55 in Matth. Vgl. Thom. Aq., Bd. I, S. 765.

[3]) Auch Papst Nikolaus I las oder verstand den Text des bezüglichen Canons falsch, als ob in demselben gesagt wäre, einen Metropoliten solle man in der Regel nur beim Primas der Kirche, beim Papste verklagen (Ep. 8, ad Michael. Imp., bei Hardouin V, p. 159). Vom Papste ist aber in dem ganzen Canon gar nicht die Rede; es werden nur Bischof, Metropolit und Exarch, oder statt des letzteren der Bischof von Constantinopel als die drei aufeinander folgenden Instanzen in Klagesachen der Kleriker bezeichnet. Näheres über diesen Canon bei Hefele Conc. Gesch. II, S. 494—496.

römischen Primates [1]). Er hatte den Satz nachzuweisen, daß der römische Bischof der Nachfolger Petri, der sichtbare Stellvertreter Jesu Christi, das Haupt der gesammten Kirche, der Vater und Lehrer der christlichen Welt sei. Daß der Papst von der gesammten Kirche als Nachfolger Petri anerkannt worden sei, beweist Johannes aus der Aufnahme, die Hadrian's Brief, in welchem diese Nachfolgerschaft für den Papst in Anspruch genommen wird, auf der siebenten allgemeinen Synode gefunden hat [2]). Damit ergibt sich auch die Stellvertreterschaft Jesu Christi in Gemäßheit der zu Petrus (und mithin auch zu seinen Nachfolgern) gesprochenen Worte Christi bei Matth. 16, 19. Aus Hadrian's Briefe ist weiter auch zu folgern, daß der Papst das Haupt der Kirche sei; es wird im Briefe ausdrücklich gesagt. Auf der vierten Synode entrichteten Leo's Legaten, Paschasinus und Lucentius, ihre Aufträge im Namen Leo's, des Bischofes aller Kirchen [3]). Besonders vielsagend sind die in dem Dankschreiben der chalkedonensischen Synode an Papst Leo enthaltenen Ausdrücke [4]); nicht minder jene des, in der vierten Sitzung verlesenen Schreibens des Papstes Agatho, der darin als Lehrer und Hirt der gesammten Christenheit sich ankündiget. Nebst diesem und anderem führt Johannes von Nigromente hin und wieder unterschobene Schriftstücke an, deren Unechtheit damals noch nicht geahnt wurde; so einen Brief des Papstes Anaklet I, ein Schreiben des Athanasius an Papst Felix II. Im Ganzen aber traf er in der Vorlegung seiner Zeugnisse eine sichere Wahl, und führte seine Sache auf eine Weise, welche für die auf dem Concil anwesenden Griechen überzeugend sein konnte, weil er seine Belege aus der Geschichte ihrer eigenen Kirche wählte.

§. 465.

Unter den schismatischen Griechen hatten seit dem 11ten Jahrhunderte sich kirchlich-politische Anschauungen eigener Art herausgebildet, in welchen der Widerwille gegen die päpstliche Ober-

---

[1]) Conc. Flor., Coll. XXII. Siehe Labbe XVIII, S. 1152 ff.; 1163 ff.

[2]) Vgl. hierüber Hefele C. G., Bd. III, S. 417.

[3]) Vgl. hiezu Hefele C. G., Bd. II, S. 526.

[4]) Auszug dieses Schreibens bei Hefele C. G., Bd. II, S. 526—528.

hoheit mit einer entschiedensten nationalen Abneigung gegen die Völker und gegen die Gesittung des Abendlandes sich verband. Diese Gesinnungen sprachen sich aus in der Schrift des Nilus Doxopatrius (c. a. 1143) über die fünf Patriarchate der Kirche [1]), so wie in dem Geschichtswerke des Johannes Cinnamus, der sich an der unwürdigen Vasallenstellung des deutschen Kaisers zum Papste stößt [2]). Zu diesen, dem 12ten Jahrhunderte angehörigen Kundgebungen gesellten sich in späterer Zeit mehrere, direct gegen den päpstlichen Primat gerichtete Schriften des Barlaam [3]) und des Nilus Cabasilas, dessen Widerlegung später Kariophylus ein eigenes Buch widmete. Nach schismatisch-griechischer Anschauung hatte wol Petrus einen Vorrang vor den übrigen Aposteln, aber dieser Vorrang gieng nicht auf die römischen Bischöfe über, indem ja Petrus nicht so sehr Bischof von Rom, als vielmehr Lehrer der ganzen Welt war, und vielleicht gar nicht einmal erster Bischof von Rom gewesen. Der Vorrang, dessen sich die römischen Bischöfe erfreuten, ist den christlich gewordenen Kaisern des römischen Reiches zu danken, und konnte nur so lange bestehen, als die römischen Bischöfe dem Reichsverbande angehörten, von welchem sie aber losgetrennt sind, seit Rom unter die Herrschaft der Barbaren gerathen. Demzufolge ist der von den römischen Bischöfen beanspruchte Primat in eine widerliche Usurpation ausgeartet, welche sich in der unwürdigen Stellung ausprägt, die der höchste weltliche Gewalthaber des Abendlandes dem Papste gegenüber einnimmt.

Nachdem Barlaam in die lateinische Kirche übergetreten war, fieng er an, die Sache mit anderen Augen anzusehen, und erkannte in dem päpstlichen Primate eine heilsame und nothwendige Institution, deren gutes Recht eben so sehr in der Schrift als in der geschichtlichen Vergangenheit der Kirche begründet sei [4]). Es sei eine

---

[1]) *Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων.* Abgedr. bei Moyne Varia sacra, Tom. I, p. 211—267.

[2]) Historiar. Lib. V, p. 127 (ed. Tollii, Utrecht, 1652). Die bezügliche Stelle abgedruckt bei Fabric. Bibl. Graec. VI, p. 400 sq.

[3]) Siehe Allat. perp. cons. II, 17, n. 1. Eine dieser Schriften: *Περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς* erschien auf Saumaise's Anregung im Drucke zu Hanau, 1608.

[4]) Vgl. die epistola ad amicos graecos de primatu eccl. Rom. et process. Spir. S. Bibl. Magn. XIV, S. 7 ff.

Thorheit, zu meinen, daß dem Apostel Petrus der Vorrang vor den übrigen Aposteln bloß für seine Person zugewiesen worden sei, als ob die Nachfolger der Apostel nicht eben so gut eines Hauptes und Einheitspunctes benöthiget wären, wie die Apostel selber. Die Kaiser Constantin und Justinian haben den der römischen Kirche gebührenden Primat feierlich anerkannt; viele große Männer der morgenländischen Kirche haben in Bedrängnissen und Verfolgungen beim Papste Zuflucht gesucht. Man ließ die ephesinische und chalcedonensische Synode unbedenklich als ökumenische gelten, obwol bei ersterer der antiochenische Patriarch fehlte und der constantinopolitanische derselben entgegen war, so wie der letzteren der alexandrinische Patriarch seine Zustimmung versagte; als aber die Bilderstürmer mehrere Concilien hielten, für welche alle vier Patriarchen der morgenländischen Kirche gewonnen worden waren, weigerte sich der heilige Abt und Martyr Stephan [1]), jene Synoden als ökumenische anzusehen, einzig aus dem Grunde, weil der römische Bischof denselben nicht beigestimmt habe. Die römische Kirche erfreut sich des auszeichnenden Vorzuges, niemals durch eine Häresie befleckt worden zu sein; geschah es das eine oder andere Mal, daß ein Papst einem Irrthum anheimfiel, so währte dieß nur kurze Zeit, die Kirche, deren Haupt er war, duldete seinen Irrthum nicht. Ein allgemeines Kirchenhaupt ist nothwendig; einzig bei dem römischen Bischofe treffen die Bedingungen zu, welche zur Leitung der Gesammtkirche erfordert werden, weil er sich der nöthigen Macht und Unabhängigkeit erfreut, um eine solche Leitung mit Erfolg führen zu können, und zudem von einem Rathe ausgezeichneter Männer umgeben ist, wie man sie in solchem Vereine sonst wol nirgends findet.

Neben und nach Barlaam sind bis zum Ende des 15ten Jahrhunderts als griechische Vertheidiger des Primates noch Manuel Calecas [2]), Georg von Trapezunt [3]) und der Verfasser der unter des Gennadius Namen gehenden Expositio pro concilio Florentino [4])

---

[1]) Vgl. über Abt Stephanus die Analecta graeca der Mauriner Tom. I, S. 445 ff. Pagi ad a. 754, n. 13; Hefele Conc. Gesch. III, S. 387, 391 — 394.

[2]) Am Schlusse des vierten Buches seiner Schrift contra Graecos. Siehe Bibl. Magn. XIV, S. 329 ff.

[3]) Ep. ad Cretenses (vgl. Oben §. 405), cap. 6 — cap. ult.

[4]) Bibl. Magn. XIV, S. 411 — 424.

zu nennen. Letzterer behandelt die Frage am ausführlichsten, und sieht in dem Untergange des byzantinischen Reiches, und in dem über die Griechen gekommenen namenlosen Drucke, der Griechenkindern sogar die Apostasie aufnöthige (Janitscharen), die Erfüllung des Fluches, welchen die römische Kirche über das der kirchlichen Einheit abtrünnig gewordene Byzanz ausgesprochen hat [1]). Die Kirche ist nach den Aussprüchen des heiligen Chrysostomus die Vollendung und der Abschluß des Universums, ihr nothwendiger Einheits- und Gipfelpunct aber ist das Papstthum; daraus möge die Größe des Frevels der freiwilligen Selbstlosreißung erkannt werden. Aus den in dieser Schrift angeführten Zeugnissen der älteren griechischen Kirche für den römischen Primat heben wir das von keinem der vorausgehenden Apologeten erwähnte Zeugniß des Theodor Studita hervor, in dessen Briefen sich nicht bloß eine, sondern verschiedene Stellen finden, welche die Würde und Bedeutung des römischen Kirchenprimates in auszeichnender Weise betonen [2]).

§. 466.

Leo Allatius widmet das ganze erste Buch seiner Schrift de perpetuo utriusque ecclesiae consensu der Widerlegung der griechischen Theorie von der Gleichberechtigung mehrerer neben einander bestehenden Patriarchalkirchen ohne gemeinsames Haupt und ohne einen sichtbaren Mittelpunct der kirchlichen Einheit. Und da dieses System vornehmlich zu Gunsten des constantinopolitanischen Patriarchates ausgesonnen wurde, so bekämpft Allatius im Besonderen die geschichtliche Fundirung der vom constantinopolitanischen Patriarchate in Anspruch genommenen Rechte. Dahin gehört der Anspruch des constantinopolitanischen Patriarchates auf die Kirchenprovinz Thracien, von welcher selber Nilus Doxopatrius zugibt,

---

[1]) Nach de Maistre (Du Pape, Liv. IV, chap. 11) hat den Griechen wol nicht, wie den Ägyptern ein Prophet geflucht; es laste aber — meint de Maistre — eine andere alte Schuld auf den Abkömmlingen der alten Heidengriechen, die noch erst gesühnt werden müsse.

[2]) Sie finden sich zusammengestellt in der Schrift des Fürsten Gagarin Les Starovères, l'église russe et le Pape (abgedruckt in Daniel's und Gagarin's Études de Théologie, 1857, Tom. II), S. 54—64.

daß sie, da es anfangs nur drei, den drei Welttheilen Asien, Africa, Europa entsprechende Patriarchate gegeben habe, der römischen Kirche unterstand. Noch zu Nectarius' Zeiten erstreckte sich die geistliche Gewalt des Bischofes von Constantinopel nicht über das Weichbild der Stadt hinaus; erst auf dem Concil von Chalcedon sind ihm die Provinzen Thracien, Pontus und Asien zugesprochen worden, nicht ohne einen doppelten Raub an den Patriarchalrechten der römischen und antiochenischen Kirche; es wäre denn, daß jene drei Provinzen ursprünglich keinem Patriarchate unterthan gewesen wären, was indeß Allatius nicht glauben kann, daher er nicht ungeneigt ist, anzunehmen, es möge in dem Can. 2 der zweiten allgemeinen Synode, aus welchem die ursprüngliche Unabhängigkeit derselben von jedem Patriarchalverbande bewiesen wird, nachträglich zu Gunsten des constantinopolitanischen Patriarchen irgend etwas gefälscht worden sein, um den Beschluß der chalcedonensischen Synode geschichtlich zu rechtfertigen [1]). Auch kann er nicht umhin, bemerklich zu machen, welcher lächerlicher, ja geradezu unverschämter Behauptungen sich die schismatischen Vertheidiger der Constantinopler Patriarchalrechte schuldig machen, wenn sie, wie z. B. Macarius von Ancyra [2]) oder Balsamon [3]), das thracische Kirchengebiet bis Dyrrhachium ausdehnen, und Hellas, Morea, Creta, Ravenna in dasselbe einbeziehen. Es liegt auf der Hand, daß die successive Vergrößerung des Constantinopler Kirchengebietes nur auf Kosten der Rechte anderer Kirchenprovinzen geschehen konnte, und daß dieß unter dem Schutze kaiserlicher Begünstigung, im Widerspruche gegen die altkirchlichen Canones geschah, die man in älteren Zeiten gegen die Übergriffe anderer Kirchenhäupter strenge genug exequirte, selbst wenn diese auf kaiserliche Pragmatiken sich berufen konnten, wie der Bischof von Nicäa, welcher sich der Oberhoheit der Kirche von Nikomedien entziehen wollte [4]); oder der Bischof von Berytus, der sich mit Bein-

[1]) Vgl. die natürliche Erklärung des Can. 2 der Constantinopler Synode bei Hefele Conc. Gesch., Bd. II, S. 16 f. Allatius beanstandet, wie schon vor ihm Baronius, auch den Can. 3 derselben Synode, der dem Bischofe von Neu-Rom den zweiten Ehrenrang nach dem Bischofe von Alt-Rom einräumt. Vgl. dagegen Hefele a. a. O., S. 17 f.

[2]) In seiner Gegenschrift gegen Barlaam und Acyndinus.

[3]) In seiner Erklärung zum Can. 28 des conc. Chalcedon.

[4]) Vgl. Synod. Chalced., act. 11.

trächtigung der Metropolitanrechte der tyrischen Kirche zum Range eines Metropoliten aufschwingen wollte [1]).

Aus dem Gesagten läßt sich hinlänglich entnehmen, auf welcher geschichtlichen Basis die von einigen griechischen Theologen mit so viel Vorliebe gepflegte Idee einer kirchlichen Pentarchie ruht. In den Einrichtungen und Verhältnissen der altkirchlichen Zeit ist sie gewiß nicht begründet. Es mag sein, daß das Bisthum Byzanz schon in den Apostelzeiten gegründet worden sei, und Stachys, den Schüler des Apostels Andreas, zum ersten Bischofe gehabt habe; gewiß ist, daß dieses Bisthum unter dem Metropoliten von Heraclea stand, der unbestritten dem Patriarchen des Occidents unterstand. Wie Byzanz unter Heraclea, so stand Jerusalem ursprünglich unter der Metropole Cäsarea; und noch der Can. 7 der nicänischen Synode wahrt, obwol er der Ehrwürdigkeit der Kirche Jerusalem Rechnung trägt, die Rechte der Kirche von Cäsarea; erst auf der Synode von Chalcedon brachte es Juvenal von Jerusalem dahin, daß die Metropolitanoberhoheit über Palästina von Cäsarea auf Jerusalem übertragen wurde, und der Bischof von Jerusalem die Würde eines Patriarchen annahm. Ein eigentliches Patriarchalgebiet erlangte er aber erst auf der fünften allgemeinen Synode, indem man dem antiochenischen und alexandrinischen Patriarchate, so wie dem Bisthum Cäsarea viele Kirchen abriß, und unter Jerusalem stellte.

Die Idee der kirchlichen Pentarchie steht im Widerspruche mit einer Reihe offenkundiger Thatsachen, welche dem Primate der römischen Kirche Zeugniß geben. Die Griechen können sich diese Thatsachen nicht verhehlen, suchen aber das Gewicht derselben dadurch abzuschwächen, daß sie den römischen Bischof erst nachträglich und allmählig zu seinen Primatialrechten gelangen, und diese auf dieselbe Art entstehen lassen, wie die Constantinopler Patriarchalrechte entstanden sind. So bemerkt Balsamon zu den Beschlüssen der Synode von Sardica, welche den Papst als oberste kirchliche Appellationsbehörde bezeichnet [2]), man möge sich nicht wundern, daß das Concil dem Papste ein solches Recht übertragen habe, da ja dasselbe Recht von verschiedenen Concilien auch dem Patriarchen von Constantinopel eingeräumt worden sei, als ob dem Papste die ihm zustehenden

[1]) Vgl. Synod. Chalced., act. 2.

[2]) Vgl. Oben §. 462.

Rechte erst durch Conciliembeschlüsse zu Theil geworden wären! Und ist je dem Bischofe von Constantinopel eine solche schiedsrichterliche Gewalt in Bezug auf alle Diöcesen der allgemeinen Kirche eingeräumt worden, wie sie auf dem Concil von Sardica als dem Papste zustehend anerkannt wurde? Auf die Beantwortung solcher Fragen lassen sich jedoch die Griechen nicht ein, oder legen sich vielmehr den unläugbaren geschichtlichen Sachverhalt auf eine den Ansprüchen ihres Patriarchates günstige Art zurecht. Demgemäß erklären sie solche Kundgebungen der gehorsamen Ergebenheit gegen den kirchlichen Primat, wie sie auf der Synode von Sardica verlautbarten, aus dem Ansehen, welches der kaiserliche Wille dem römischen Bischofsstuhle verliehen habe; derselbe Wille sei es jedoch auch gewesen, der die Kirche von Constantinopel erhöht habe. Damit wird also das weltliche Herrscherthum zur oberstrichterlichen Macht in kirchlichen Angelegenheiten erhoben. Es ist daher auch nicht zu wundern, wenn das byzantinische Kaiserthum von einzelnen Schismatikern als eine Art Hohenpriesterthumes glorificirt wird. Macarius Ancyranus nennt den byzantinischen Kaiser den Gesalbten des Herrn, und einen Derer, die am Altare dienen, einen Hohenpriester und Lehrer des Glaubens. Diesen Übertreibungen treten jedoch besonnenere Griechen selber entgegen; obwol Justinian seine Befehle als Kirchengesetze ansah, so bildete sich doch, wie z. B. aus Balsamon zu ersehen ist, unter den Canonisten der griechischen Kirche der Grundsatz als Regel aus, daß nur jene kaiserliche Verordnungen Gesetzeskraft haben, welche mit der heiligen Schrift und den kirchlichen Canonen vereinbar sind.

Wenn der kaiserliche Wille die letzte Quelle ist, aus welcher die kirchliche Vollgewalt ausfließt, dann kann man allerdings mit Nilus Doxopatrius, Cinnamus, Anna Comnena sagen, daß der Bischof von Alt-Rom, nachdem Rom vom byzantinischen Reichsverbande losgelöst, oder, wie man in Constantinopel sagt, seiner Würde als vornehmster Stadt des Reiches verlustig gegangen ist, auch der in früheren Jahrhunderten innegehabten Primatialwürde verlustig geworden sei. Aber der römische Bischof hat ja seine kirchlichen Oberhoheitsrechte schon vor Constantin's Zeiten innegehabt; sie sind vor der asiatischen und africanischen Kirche (d. i. in den Gebieten des antiochenischen und alexandrinischen Patriarchates) anerkannt worden, ehe Constantin seine angebliche Schenkungsurkunde ausstellte, wie

aus der Geschichte der Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier und über die Ketzertaufe sattsam hervorgeht. Der Papst ist der Erbe des heiligen Petrus, welchem durch Christus die Leitung der Gesammtkirche aufgetragen worden ist. Dieß Letztere gestehen theilweise selbst die Schismatiker ein, z. B. Michael Anchiali in seinem Dialoge mit Kaiser Emmanuel; und nur einem Macarius von Ancyra blieb es vorbehalten, den Auftrag Christi an Petrus: Pasce oves meas, auf das römische Diöcesan- und Patriarchalgebiet zu beschränken. Das Concil von Chalcedon sagt in seiner Zuschrift an Papst Leo, Dioscurus von Alexandrien habe sich gegen Denjenigen aufgelehnt, welchem der Heiland die Hütung seines Weinberges, das heißt doch wol: der allgemeinen Kirche, aufgetragen hat; er habe den Bann gegen Denjenigen gesprochen, der den Leib der Kirche zu reinigen bestrebt war! Die Bischöfe der Synode, unter welchen Anatolius von Constantinopel, Maximus von Antiochien, Juvenal von Jerusalem sich befanden, werden mit den Gliedern eines Leibes verglichen, als deren Haupt der Papst Leo bezeichnet wird. Also wird er als der Erbe der dem Petrus übertragenen Befugnisse angesehen. Ja er wird in demselben Schreiben ausdrücklich als Stellvertreter des heiligen Petrus bezeichnet, als Dollmetscher der Stimme desselben; als solcher habe er die Glaubensregel, die gleich einer goldenen Kette die gesammte Kirche umschlingt, gehütet. Kann der Papst, der als Erbe Petri verehrt wird, seine Befugnisse den Kaisern oder den Beschlüssen kirchlicher Synoden verdanken? Er wird gepriesen, daß er, wie von Seite des apostolischen Stuhles zu Rom schon oft geschehen, um die Kirche von Constantinopel Sorge getragen habe! Allatius fügt diesem Zeugnisse noch mehrere andere von nachfolgenden Synoden und aus nachfolgenden Zeiten bei, und fragt dann, wem der Titel eines Oecumenicus gebühre, dem Bischofe von Constantinopel, oder jenem von Rom? Die universalkirchliche Gewalt des römischen Bischofes erhellt aus dem in früheren Jahrhunderten auch in der griechischen Kirche anerkannten Rechte, allgemeine Synoden zu berufen; eben so wurde in Glaubensstreitigkeiten an ihn appellirt, wie aus der Geschichte der griechischen Häresien sattsam hervorgeht. Kein Kirchengesetz konnte ohne seine Zustimmung zu allgemeiner Geltung gelangen, wie der Kaiser Valentinian in einer Novelle ausspricht, deren Zeugniß dadurch nicht geschwächt wird, daß einige Schismatiker sagen, sie sei dem schwachen Kaiser

von Papst Leo auf ränkevolle Weise abgepreßt worden. Sprach doch Juvenal von Jerusalem auf der Synode von Ephesus dasselbe aus, was Kaiser Valentinian in seiner Novelle sagt.

§. 467.

Neben Allatius ist noch des Abrahamus Ecchellensis als Vertheidigers des römischen Kirchenprimates zu gedenken. Seine Apologie ist zwar nicht gegen die Griechen, sondern vielmehr gegen die Protestanten gerichtet, verdient aber insofern hier erwähnt zu werden, als sie die Argumente der bisher erwähnten Apologeten durch die Zeugnisse der orientalischen Kirche zu ergänzen bemüht ist. Abraham's Schrift führt den Titel: Eutychius vindicatus, et de origine nominis Papae ejusque primatus [1]), und besteht aus zwei Büchern, von welchen indeß nur das zweite [2]) auf unseren Gegenstand Bezug hat, während das erstere ausschließlich mit den Origines ecclesiae alexandrinae sich beschäftiget. Den Titel Eutychius vindicatus führt das Werk, weil es den Mißdeutungen und Verdrehungen begegnen will, welche der Engländer Selden rücksichtlich der in der Welt-Chronik des alexandrinischen Patriarchen Eutychius [3]) enthaltenen Angaben kirchengeschichtlichen Inhaltes sich zu Schulden kommen ließ. Eutychius erzählt nämlich, daß die alexandrinischen Bischöfe seit Heraklas, dem zwölften derselben, den Namen Papa führten, der ihnen von dem alexandrinischen Volke beigelegt wurde, als dasselbe seinen Bischof von den ihm untergebenen Bischöfen Ägyptens, deren Demetrius drei, sein Nachfolger Heraklas zwanzig eingesetzt hatte, Aba oder Vater nennen hörte. Wenn die Bischöfe ihn Vater (Aba) nennen, sagten die Alexandriner, so müssen wir ihn Altvater (Papa, avus) nennen. Selden übersetzte wol diese

---

[1]) Hervorgegangen aus der Druckerei der Propaganda, Rom, 1661.

[2]) Abgedruckt in Roccaberti's Bibliotheca Pontificia (Tom. IVtus).

[3]) Eutychius, aus Fostat in Ägypten gebürtig, lebte a. 876 – 940. Seine Annales, von Erschaffung der Welt bis zu seinem Todesjahre reichend, sind, wie seine übrigen Schriften, in arabischer Sprache abgefaßt, und wurden von Pococke zusammt einer lateinischen Übersetzung im Drucke herausgegeben (Oxford, 1658). Auch Selden hat ein Stück derselben mit Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben, und letztere sind es, welche Abrahamus Ecchellensis seiner Kritik unterzog.

Erzählung richtig, nicht aber Dasjenige, was ihr nachfolgt, wenn er aus Eutychius herausliest, der Bischof Alexander, der auf dem nicänischen Concil anwesend war, hätte es sich verbeten, den Namen Papa noch weiter zu führen, als ob er, wie Selden zu vermuthen scheint, gleichsam verschmäht hätte, ein Prädicat zu führen, welches der Bischof von Rom beanspruchte oder zu beanspruchen anfieng. Rücksichtlich dieses letzteren Umstandes macht nun Abrahamus Ecchellensis bemerklich, daß ursprünglich die Bischöfe gemeinhin Papae genannt wurden, später aber dieses Prädicat dem römischen Bischofe allein verblieb, zufolge der Verehrung, welche alle übrigen Bischöfe des Erdkreises dem römischen Stuhle als der Cathedra des Apostelfürsten Petrus zollten. Abraham belegt dieß durch bestätigende Aussagen orientalischer Schriftsteller, des ägyptischen Chronisten Georgius Homaidius, des maronitischen Erzbischofes Gabriel Klahi; und sucht weiter die Bedeutung, welche mit der, dem Papste beigelegten Benennung Papa verbunden wurde, aus den Canonen 37, 44, 70, 71 des ersten nicänischen Concils nachzuweisen, deren Text er nach orientalischen d. i. arabischen und syrischen Codices citirt. Daß diese Canonen unecht seien, hat die spätere kritische Forschung erwiesen; demnach hat ihre Anführung durch Abraham Ecchell. für den späteren Leser ein rein historisches Interesse [1]). Ein mehr als bloß historisches Interesse haben die Belege aus orientalischen Schriftstellern und Kirchenbüchern für die Nachweisung des Primates Petri aus Matth. 16, 18, so wie für die Thatsache, daß Petrus wirklich in Rom gewesen und mit ihm die Reihe der römischen Bischöfe beginne. Selbst ein muhamedanischer Historiker, Masjud, dient als Gewährsmann für die unter den orientalischen Christen hierüber feststehende Überzeugung und die daraus fließende Consequenz, daß die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri für die Primaten der römischen Kirche anzusehen seien, und in der orientalischen Kirche

[1]) Abraham. Ecchell. hatte bereits a. 1645 aus arabischen Handschriften 84 Canones des nicänischen Concils edirt, die dem Inhalte nach mit den von Turrianus gleichfalls aus arabischem Texte entnommenen 80 Canones identisch sind. Abgesehen von diesen arabischen Texten glaubten Baronius und Aguirre aus alten griechischen und lateinischen Quellen darthun zu können, daß das Nicänum mehr als 20 Canones aufgestellt habe. Vgl. die dagegen gerichteten Nachweisungen bei Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 340 – 358; über Abraham. Ecchell. im Besonderen S. 346 f.

auch wirklich als solche gelten. Interessant ist das Schlußkapitel der Abhandlung Abraham's, in welchem nachgewiesen wird, wie die durch den Sündenfall verwirkte dreifache Würde und höhere Begabung Adam's als König, Priester und Prophet im römischen Oberhaupte der Christenheit restituirt sei; Abrahamus glaubt dieß hervorheben zu müssen, weil jenes dreifache donum selbst von einem häretischen Orientalen, dem Jakobus Zanzali, als Kennzeichen der wahren Kirche urgirt worden sei.

§. 468.

Indem wir letztlich zu den abschließenden Erörterungen der Frage über den römischen Kirchenprimat übergehen, führen wir drei Apologeten desselben aus dem Jesuitenorden vor, deren ersterer, Piacewich, noch dem vorigen Jahrhunderte angehört [1]), die beiden anderen aber, Rozaven und jüngst Gagarin, in die theologischen Verhandlungen dieses Jahrhunderts eingegriffen haben. Die Erörterung der Frage vom Primat zerfällt in die zwei besonderen Fragen vom Primate Petri, und vom Primate der römischen Bischöfe als Nachfolger Petri. Diese zwei Fragen werden auch von den genannten drei Apologeten gesondert behandelt, am ausführlichsten von Piacewich, an dessen Auseinandersetzungen wir jene seiner beiden jüngeren Ordensgenossen kurz anreihen wollen.

Piacewich [2]) beginnt die Erörterung über den Primat Petri mit Anführung der Stellen Matth. 16, 18 und Joh. 21, 15—17, deren katholische Auslegung in dialogischer Form gegen die Einwendungen der griechischen Schismatiker vertheidiget wird. Der schismatische Gegner beruft sich auf einen Ausspruch des Origenes, welcher (tract. 1 in Matth.) unter der Petra, auf welche Christus seine Kirche bauen will, alle Jünger Christi versteht. Diese Stelle kann aber, erwidert Piacewich, nicht als Zeugniß gegen den Primat Petri genommen werden, da Origenes an einer anderen Stelle (hom. 5 in exod.) ausdrücklich den Petrus als jenen Fels bezeichnet,

---

[1]) Controversiae inter ecclesiam orientalem et occidentalem. Gratz, 1762. Die in diesem Werke enthaltene Abhandlung über den römischen Primat abgedr. im Thesaur. theol. VII, p. 614—742.

[2]) Thesaur. VII, p. 614—648.

über welchem Christus seine Kirche erbauen wollte. Die Griechen können aus den Kirchenvätern keine einzige Äußerung anführen, durch welche die Beziehung der Stelle Matth. 16, 18 auf den Primat Petri förmlich in Abrede gestellt würde; so lange eine solche Äußerung nicht angeführt werden kann, bestehen die vielen patristischen Auslegungen der genannten Stelle, welche dem Primate Petri Zeugniß geben, in ungeschwächter Kraft als vollgiltiges Zeugniß der kirchlichen Tradition. Allerdings faßt auch Augustinus im tract. 123 in Joann. die Worte Christi an Petrus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, in dem Sinne, daß der Fels Christum selber bedeute: Super hanc igitur petram, quam confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Daß aber Christus hiemit nicht dem Petrus die charakteristische Eigenschaft als Felsenmannes absprechen, sondern nur sich selbst als die petra principalis bezeichnen wolle, deutet Augustinus öfter an (vgl. Serm. 13). Selber noch im tract. 123 in Joann. ist zu lesen: Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra. In seinen Retractationen (I, 21) gesteht Augustinus allerdings, daß er die Beziehung der Worte super hanc petram auf Christus für die richtigere Auslegung halte, stellt es jedoch dem Ermessen des Lesers anheim, ob er nicht der entgegengesetzten, durch Ambrosius vertretenen, den Vorzug geben wolle. Augustinus würde indeß nicht zwischen beiden Auslegungsarten geschwankt haben, wenn er, statt auf den Text der lateinischen Bibelübersetzung zu sehen, sich zu vergegenwärtigen vermocht hätte, wie die Worte Christi an Petrus im Hebräischen oder Syrischen lauten möchten. Denn die Unterscheidung zwischen Petrus und petra ist in die Worte Christi erst durch Übersetzung derselben in's Griechische und Lateinische hineingetragen worden. Unter Beibehaltung des syrischen Ausdruckes Chepha lauten Christi Worte: Tu es Chepha, et super hanc Chepha aedificabo ecclesiam meam. Darauf machte der sprachkundige Hieronymus aufmerksam (Comm. in Gal. c. 2), und bemerkt mit Beziehung hierauf weiterhin: Non solum Christus petra, sed Petro Apostolo donavit, ut vocaretur petra, cujus sensibus requiescentes recte dicuntur translati de petra (super Jerem. c. 16). Man glaube aber nicht, daß Augustin's Schwanken in Auslegung der erwähnten Stelle etwa als Schwanken seiner Überzeugungen über den Primat Petri zu nehmen sei. Idem ergo Petrus — sagt Augustinus Serm. 13 — a petra cognominatus beatus, ecclesiae

figuram portans, apostolatus principatum tenens! Wie Augustinus, legen hin und wieder auch griechische Väter die Worte super hanc petram anders aus; Chrysostomus (hom. 55 in Matth.) deutet sie: super fidem et confessionem — Gregor von Nyssa: super confessionem Christi. Aber eben diese Väter geben an anderen Stellen dem Primate Petri nachdrücklichst Zeugniß. Ja Chrysostomus erklärt in der eben citirten hom. 55 in Matth. die Worte Christi super hanc petram ausdrücklich durch: super te (Petre). Basilius sagt (lib. 2 adv. Eunom.): Petrus propter fidei excellentiam ecclesiae aedificationem in se suscepit. Epiphanius sagt in seinem Ancoratus: Dominus constituit Petrum primum Apostolorum, petram firmam, super quam ecclesia Dei aedificata est. Man sage nicht, daß nach der Lehre des Apostels, 1 Kor. 3, 11, einzig Christus der Fels sein könne, auf welchen die Kirche gebaut ist; sagt doch derselbe Apostel Eph. 2, 20: Superaedificati estis super fundamentum Apostolorum. Wenn nun die Apostel gleich Christo ein Fundament der Kirche genannt werden, warum sollte es einzig Petrus nicht sein können?

Auf diese letzte Bemerkung erwidert nun freilich der Schismatiker, daß er dem Petrus nicht weniger Gewalt, als den übrigen Aposteln zuschreibe, aber gemäß Ephes. 2, 20 auch nicht mehr Gewalt, als den übrigen, zuschreiben könne. An dieser Gegenbemerkung ist so viel richtig, daß die apostolische Gewalt des Petrus keine andere war, als die der übrigen Apostel gewesen ist; aber daraus, daß er in Beziehung auf die apostolischen Gewalten den übrigen Aposteln gleichstand, folgt nicht, daß er nicht der Erste unter den Aposteln gewesen, und demzufolge mit Vollmachten bekleidet gewesen sein könne, die ihm nicht als Apostel, sondern als Erstem der Apostel zukamen. Siquidem Petrus et Joannnes — sagt Cyrill in einem seiner Briefe an Nestorius — pari honore ut Apostoli et discipuli sancti praediti fuerunt, non tamen ambo unus sunt. Nur dem Petrus wurde der Auftrag gegeben, die Lämmer und Schafe Christi zu weiden; nur zu Petrus sagte Christus, er habe für ihn gebetet, auf daß sein Glaube nicht wanke; nur Petrus wurde geheißen, seine Brüder im Glauben zu stärken.

Der Schismatiker gibt zu, daß dem Petrus in den Berichten der Evangelien und der Apostelgeschichte ein gewisser Vorrang vor den übrigen Aposteln zugewiesen werde; dieß sei aber hauptsächlich doch nur ein Ehrenvorrang, daher denn auch Petrus gewöhnlich

zuerst genannt werde, im Namen der übrigen redend auftrete u. s. w.; die Änderung des Namens Simon in den Namen Kephas, auf welche doch hauptsächlich die biblische Argumentation der Lateiner sich stütze, sei nichts Bevorzugendes, da ja, wie Theophylakt bemerkt, auch Saulus zum Paulus umgetauft wurde. Aber — erwidert Piacewich — es handelt sich nicht bloß um die Namensänderung, sondern um den Sinn des neuen Namens; παῦλος heißt klein, Kephas heißt Fels, und der Kephasname wird von Christus selber in einem Sinne gedeutet, der die Bedeutsamkeit des Namens in ein hellstes Licht rückt. Die auszeichnenden Prädicate, welche die griechischen Väter dem Apostel Paulus beilegen, sollen nicht in Abrede gestellt werden; nur darf man nicht übersehen, daß sie solche Prädicate noch weit öfter dem heiligen Petrus beilegen. Theodoret und Chrysostomus erklären die Ursache, weßhalb Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung den Apostel Petrus in Jerusalem aufsuchte, in einer Weise, welche den apostolischen Vorrang des Petrus einfach bestätiget; nach den Worten des Chrysostomus kam Paulus zu Petrus studio honoris priori apostolo deferendi; nach Theodoret: apostolorum principi, quem par est, honorem tribuit. Theodoret erklärt zugleich, weßhalb Paulus nicht früher kam; er hatte es nicht nöthig, cum humana doctrina non indigeret, ut qui ab universorum Deo eam accepisset. Daraus geht aber doch gewiß auch hervor, daß Paulus, wenn er nicht außerordentlicher Weise von Gott berufen worden wäre, gleich am Anfange seines Apostolates die Sendung zum Lehramte von Petrus hätte empfangen müssen. Das schließliche Bedenken des Griechen, daß Paulus auf alten Gemälden den Ort rechts neben Petrus habe, beseitiget Piacewich mit der Bemerkung, daß auch sonst öfter auf altchristlichen Gemälden der vorzüglicheren Person die linkseitige Stelle zugewiesen wird; auf alten Münzen ist die heilige Jungfrau links neben den Kaisern angebracht, auf alten Gemälden in römischen Kirchen sind die Figuren der Evangelisten Markus und Lukas zur Rechten der Apostel Matthäus und Johannes angebracht. Nicolaus Alemannus und Allatius haben gezeigt, wie es komme, daß in manchen italienischen Kirchen Pauli Bild zur Rechten, jenes Petri zur Linken angebracht sei. Solche Gemälde rühren nämlich von griechischen Malern her, welche ohne Rücksicht auf den Umstand, ob das Kirchenthor westlich, wie in Griechenland, oder auf der Ostseite, wie in mehreren älteren

römischen Kirchen, angebracht sei, sich einfach daran hielten, die südliche Seite als die rechte, die nördliche als die linke anzusehen, und darnach auch den Bildern der beiden Apostel den Standort anwiesen. So kam es, daß Petrus in Kirchen, deren Thor gegen Osten sich öffnet, auf der linken Seite seinen Platz erhielt.

§. 469.

A. v. Stourdza, der Apologet der griechisch-russischen Kirche, kommt in seinem schon erwähnten Buche[1]) gleichfalls auf die Stelle Matth. 16, 18 zu sprechen, in deren Auslegung er sich an zwei Gewährsmänner seiner Kirche, an Philaret und Helias Meniates[2]), hält. Er gibt zu, daß die Stelle, für sich allein betrachtet, eine Concentration aller kirchlichen Gewalt in der Person Petri zu besagen scheine; ein Schein, der freilich schon zum Theile schwinden muß, wenn man mit Stourdza die Worte Christi: Et super hanc petram etc. auf die Person Christi bezieht. Rozaven[3]) beleuchtet diese Art von Erklärung ausführlich, und bekämpft im Besonderen den Gebrauch, welchen Stourdza von Augustin's Bemerkungen über den Sinn der genannten Stelle machen will (vgl. Oben S. 280). Ein weiteres Mittel, den Sinn der evangelischen Stelle abzuschwächen, ist für Stourdza die aus Philaret entlehnte Behauptung, daß die nachfolgenden Worte Christi: Et portae inferi etc. nicht weiter mehr im Besonderen an Petrus gerichtet seien. Aber an wen soll dann der nächste Vers gerichtet sein: Et tibi dabo claves regni coelorum etc.? Will Stourdza den Zusammenhang desselben mit den vorausgehenden Worten: Tu es Petrus etc. läugnen? Allerdings verleiht Christus die Gewalt zu binden und zu lösen, die er am angeführten Orte an Petrus überträgt, an einer anderen Stelle (Matth. 18, 18) allen Aposteln; aber Petrus empfängt, wie Bossuet in seiner Rede über die Einheit der Kirche bemerkt, die Schlüssel des Himmelreiches zuerst und als der Einzige, damit uns klar würde, daß die kirchliche Gewalt, anfangs nur in der Person eines Ein-

---

[1]) Considérations etc. (vgl. Unten §. 475) S. 116 ff.

[2]) Bischof von Cernice, Verfasser der Schrift: Πέτρα σκανδάλου, a. 1752.

[3]) L'église catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe; ou Refutation d'un ouvrage intitulé: Considérations etc. (Lyon, 1822), S. 154 ff.

zigen gegründet, sich nur unter der Bedingung ausgebreitet hat, daß sie immer auf das Grundprincip ihrer Einheit zurückgeführt werde, und daß alle Jene, welche sie auszuüben berufen werden, sich unzertrennbar an dieselbe Eine Cathedra gebunden halten sollen[1]). Auch ist noch hervorzuheben, daß die den Aposteln ertheilte Machtbefugniß, obwol der dem Petrus (Matth. 16, 19) verheißenen ähnlich, doch nicht genau dieselbe ist, und weniger in sich schließt, als erstere. Auf Stourdza's Einwand, daß ja Christus selber der Grundstein der Kirche sei, antwortet Rozaven unter Anderem mit den

---

[1]) Die Stelle aus Bossuet lautet in ihrem vollständigen Contexte: Le même qui a dit à saint Pierre: *Tout ce que tu lieras sera lié, et tout ce que tu délieras, sera délié,* a dit la même chose à tous les apôtres, et leur a dit encore: *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront rétenus à ceux, a qui vous les retiendrez* .... C'étoit donc manifestement le dessein de Jésus-Christ de mettre premièrement dans un seul ce que dans la suite il vouloit mettre dans plusieurs. Mais la suite ne renverse pas le commencement, et le premier ne perd pas sa place. Cette première parole, *tout ce que tu lieras,* dite à un seul, a déjà rangé sous sa puissance chacun de ceux à qui l'on dira: *tout ce que vous lierez;* car les promesses de Jésus-Christ, aussi bien que ses dons, sont sans repentance, et ce qui est une foi donné indéfiniment et universellement est irrévocable: outre que la puissance donnée a plusieurs porte sa restriction dans son partage, au lieu que la puissance donnée à un seul, et sur tous, et sans exception, emporte la plénitude; et n'ayant à se partager avec aucune autre, elle n'a de bornes que celles que donne la règle .... Ainsi le mystère est entendu: tous reçoivent la même puissance, et tous de la même source, mais non pas tous au même degré, ni avec la même étendue: car Jésus-Christ se communique en telle manière qu'il lui plait, et toujours de la manière la plus convenable pour établir l'unité de son Eglise. C'est pourquoi il commence par le premier, et dans ce premier il forme le tout: et lui-même il développe avec ordre ce qu'il a mis dans un seul. *Et saint Pierre,* dit saint Augustin, *qui dans l'honneur de sa primauté représentoit toute l'Eglise, reçoit aussi* le premier et *le seul* d'abord, *les clefs qui,* dans la suite, *devoient être communiquées à tous les autres,* afin que nous apprenions, selon la doctrine d'un saint évêque de l'Eglise gallicane (de S. Césaire), que l'autorité ecclésiastique, premièrement établie en la personne d'un seul, ne s'est répandue qu'à condition d'être toujours ramenée au principe de son unité, et que tous ceux qui auront à l'exercer se doivent tenir inséparablement unis à la même chaire.

Worten des heiligen Basilius [1]): „Petrus hatte sich Petrus nennen gehört, und war vom Herrn gelobt worden; allein obschon er Petra war, war er dieß doch nicht wie Jesus Christus; er war Petra, wie ein Mensch es sein kann (ut Petrus petra erat), denn Jesus Christus ist der unerschütterliche Fels, und Petrus war Petra nur durch ihn. Denn Jesus theilt Anderen seine Eigenschaften mit; allein er theilt sie mit, ohne sich zu berauben. Er ist das Licht, und zu seinen Aposteln sagt er: Ihr seid das Licht dieser Welt. Er ist Priester, und er macht Priester. Er ist Lamm, und er sagt: Ich sende euch wie Lämmer mitten unter die Wölfe. Er ist der Fels, und er gründet einen Fels. Er gibt seinen Dienern, was ihm eigen ist."

Die Beweiskraft der Stelle Joh. 21, 15—17, welche die Erfüllung der in Matth. 16, 18 gemachten Verheißung enthält, will Stourdza dadurch vernichten, daß er behauptet, die daselbst referirten Worte Christi an Petrus seien am Vorabende vor dem Leiden Christi gesprochen worden, und Petrus habe sich der damals ihm von Christus gewordenen Huldbezeigungen und Vertrauenserweisungen durch seinen nachfolgenden Verrath unwürdig gemacht. Stourdza übersieht, daß nicht bloß Petrus, sondern auch die übrigen Jünger trotz ihrer vorausgehenden Versicherungen (Matth. 26, 35) den Herrn in der Stunde der Gefangennehmung verließen; er macht sich ferner des groben Mißgriffes schuldig, gegen die klare Aussage des evangelischen Berichtes die Rede Christi bei Joh. 21, 15 ff. vor das Leiden Christi zurückzudatiren, und wagt es nebenbei, mehrere patristische Auctoritäten hiefür zu citiren, darunter den heiligen Chrysostomus, aus dessen Hom. 88 in Joann. er wol hätte erfahren können, was von der Auctorität seines Gewährsmannes Philaret, aus dem er alle diese wunderlichen Dinge geschöpft haben will, zu halten sei. Chrysostomus bemerkt nämlich zu den Worten Christi Joh. 21, 15 ff.: „Warum spricht Jesus Christus mit Übergehung der übrigen Apostel zu Petrus allein auf diese Weise (Petre, amas me etc.)? Eben weil Petrus der Ausgezeichnetste unter den Aposteln war; er war der Mund der Jünger, und das Haupt dieser Versammlung. Darum gieng Paulus in der Folge, ihn vorzugsweise vor den anderen aufzusuchen. Und um ihm zugleich zu zeigen, daß er fortan, nach-

[1]) Hom. de poenitentia.

dem er seinen Fehler gutgemacht, ein größeres Vertrauen haben solle, ertheilt ihm Christus die Regierung über seine Brüder, ohne seiner Verläugnung zu gedenken, oder ihm darüber irgend einen Vorwurf zu machen." Stourdza findet eine solche Bevorzugung des Petrus vor Johannes, dem Lieblingsjünger des Herrn, unglaublich. Möge er sich eines Besseren aus der Kirchengeschichte des Eusebius [1]) belehren, welcher erzählt, daß die Korinthier, als noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes bei ihnen Unruhen ausbrachen, sich nach Rom gewendet haben; der römische Bischof Clemens habe aus diesem Anlasse ein schönes Schreiben an die Korinthier erlassen, das durch Jahrhunderte, und auch noch zu Eusebius' Zeiten in der korinthischen Kirche vorgelesen worden sei.

§. 470.

Gagarin stellt in einer seiner Schriften, welche den kirchlichen Verhältnissen seines russischen Vaterlandes gewidmet sind [2]), alle biblischen Belegstellen für den Primat Petri zusammen, und geht sodann, ehe er die aus den vorgeführten Stellen sich ergebenden Schlüsse zieht, auf einen Einwand ein, welchen er als einen in Rußland sehr verbreiteten bezeichnet, und welchen auch Stourdza gegen den Primat vorbringt: daß nämlich die Kirche, welche Jesum Christum zum Haupte habe, nicht nebenbei noch ein sichtbares Haupt haben könne, und die Anerkennung eines solchen ein Vergehen wider die Rechte Jesu Christi über die Kirche sei. Die Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen — erwidert Gagarin — kann allerdings nicht inniger gedacht werden, als sie in einer Reihe biblischer Bilder dargestellt wird. Diese Innigkeit seiner unmittelbaren Verbindung mit den Gläubigen hat indeß Christum nicht abgehalten, seine Heilswirksamkeit auf die Gläubigen durch menschliche Werkzeuge stellvertretend auszuüben zu lassen. Eine solche vicariirende Vertretung hat statt in der Verwaltung des kirchlichen Lehramtes, in der Verwaltung der Sacramente, des Bußsacramentes im Besonderen, in der Darbringung des Meßopfers, in der bischöflichen

---

[1]) H. E. III, 16.

[2]) Siehe seinen Aufsatz: Les starovères, l'église russe et le pape. Vgl. Oben §. 465.

Wirksamkeit. Weßhalb sollte demnach nicht auch in der Regierung der allgemeinen Kirche ein Mensch die Stelle Jesu Christi bekleiden, und als dessen sichtbarer, zeitlicher Stellvertreter walten können? Oder sollte durch eine Reihe zeitlich aufeinander folgender Päpste die oberste Herrschaft Christi mehr beschränkt werden, als sie, wenn schon durchaus von Beschränkung und Beeinträchtigung gesprochen werden soll, durch mehrere hundert, im räumlichen Nebeneinander unabhängig von einander schaltende Bischöfe beschränkt wird? Das Vorbild aller christlichen Gemeinschaften ist die heilige Familie, welche aus Jesus, Maria und Joseph besteht. Obwol Maria vom heiligen Geiste empfieng, und Christus den ewigen Vater im Himmel zum eigensten Vater hat, ist doch in der heiligen Familie Joseph als Gemahl Maria's und Vater Jesu vorhanden. Nicht minder wird also auch in jener heiligen Familie, welche Kirche heißt, Joseph seine Stelle haben als Stellvertreter Gottes und väterliches Haupt der Familie; und dieser Joseph ist der Papst. Man könnte, um auch die beiden anderen Personen der heiligen Familie in der Kirche nachzuweisen, noch hinzufügen, daß Maria durch die Kirche, das Jesuskind durch die in der Kirche wiedergebornen Gläubigen repräsentirt sei. Diesen gälte alsdann in ihrem Verhältnisse zu Kirche und Papst, was von Jesus im Verhältnisse zu seinen menschlichen Eltern gesagt wird: Erat subditus illis (Luk. 2, 51). Die Kirche aber ist ihrerseits an die Fürsorge des Papstes angewiesen, den Christus zum Grundstein der zeitlichen Kirchenordnung gemacht hat, deren ewiger Grundstein er selbst ist. Christus nennt Petrum den Fels, auf welchen die Kirche gebaut ist; demnach ist die ganze zeitliche Kirchenordnung durch Petrus getragen. Nimmt man den Grundstein eines Gebäudes weg, so fällt der Bau in Trümmer; nimmt man den Petrus aus der Kirche hinweg, so löst sie sich in ein Gewimmel von Secten auf. Indem Christus, der selber der ewige Grundstein der Kirche ist, Petrum den Felsenmann nennt, deutet er ein Verhältniß zwischen dem ewigen und zeitlichen Horte der kirchlichen Ordnung an, welches in der Stelle Joh. 21, 15 ff. abermals unter einem anderen Gesichtspunct hervorgehoben wird. Christus, der sich selbst den guten Hirten nennt, bestellt den Petrus, seine Schafe und Lämmer zu weiden, macht ihn also gleichfalls zum Hirten, und zwar zum Hirten aller Schafe und aller Lämmer Christi, d. h. Christus der ewige göttliche Hirt setzt Petrum zum menschlichen,

zeitlichen Hirten der allgemeinen Kirche ein. Auch drücken die Thätigkeiten, die dem Petrus durch den Auftrag, die Schafe und Lämmer Christi zu weiden, zugewiesen wurden, genau die Functionen der obersten Auctorität in der Kirche aus; mithin ist klar, daß Jesus Christus dem Petrus die oberste Auctorität und Jurisdiction über die allgemeine Kirche übertragen hat.

Dieser Auslegung der Schrift geben die griechischen Väter Zeugniß. So nennt Gregor von Nyssa in seiner zweiten Lobrede auf den heiligen Stephan den Apostel Petrus das Haupt der Apostel, in welchem die übrigen Glieder der Kirche geehrt werden; denn er sei es, auf welchen sich die Kirche Gottes stütze, indem er, kraft des vom Herrn ihm verliehenen Vorrechtes, der feste und unverrückbare Stein ist, auf welchen der Heiland die Kirche gebaut hat. Epiphanius berichtet[1]), daß Petrus durch Vermittelung seines vorausgehend berufenen älteren Bruders, des heiligen Andreas, zum Apostolat berufen worden sei, nachmals aber das Verhältniß sich umgekehrt, und Petrus den Vorrang erlangt habe; Gott kenne die Neigungen der Herzen, und wisse, wer des ersten Platzes würdig sei. Johannes Damascenus apostrophirt den heiligen Petrus in einem zu Ehren desselben gedichteten Hymnus: „Du hast empfangen aus Christi Händen die Kirche, die nicht erbaut ist von Menschen, sondern vom Herrn selbst, und gut hast du gesteuert dieß Schifflein.“ In einem anderen Hymnus desselben Heiligen heißt es: „Schutzheiliger der Stadt Rom, des Reiches Hüter, Fels des Glaubens, unerschütterlicher Grund der allgemeinen Kirche!“[2]) Aus den Schriften des heiligen Chrysostomus läßt sich eine lange Reihe von Aussprüchen über den Vorzug des heiligen Petrus vor den übrigen Aposteln vorführen. Petrus heißt bei Chrysostomus der erste der Apostel, der große Apostel, der Erste in der Kirche, der Mund der Apostel, das Haupt der Apostel, der unzerstörbare Fels, die Grundlage des Glaubens, der Grund des Bekenntnisses, das Fundament der Kirche, die Säule der Kirche, die unerschütterliche Grundmauer der Kirche u. s. w.; Christus habe dem Petrus keinen besonderen Sitz zugewiesen, er habe ihn zum Lehrer des ganzen Erdkreises eingesetzt u. s. w. Neben den Aussprüchen des heiligen Chrysostomus gibt Gagarin,

---

[1]) Haer. 51, n. 17.

[2]) Siehe Joann. Damasc. Ὠδὴ δ′ et ε′ in Mai Spicil. rom. tom. IX, p. 724.

wie schon oben [1]) angedeutet wurde, noch jene des heiligen Theodor Studita mit besonderer Ausführlichkeit wieder, und vervollständiget hiemit den von vorausgegangenen Apologeten aus den Lehrzeugnissen der griechischen Theologie geführten Beweis für den kirchlichen Primat des Apostel Petrus und seiner Nachfolger auf dem Bischofsstuhle der römischen Kirche.

§. 471.

Ob nun aber der Primat Petri auf seine Nachfolger sich fortgepflanzt habe, und ob die römischen Bischöfe als Nachfolger des Apostelfürsten anzusehen seien, ist eben die weitere Frage. Den ersten Punct anbelangend, erhärtet Piacewich [2]) die Nothwendigkeit einer Vererbung der Primatialgewalt aus den Absichten, welche Christus mit der Einsetzung des Primates verband, und welche sich auf die ganze zeitliche Zukunft der Kirche erstrecken. Das Wort Christi, daß einst Eine Heerde und Ein Hirt sein werde, deutet in eine ferne Zukunft hinaus; das Gebet Christi für Petrus, der einst seine Brüder im Glauben stärken soll, bezog sich auf das Bedürfniß der Kirche nach einem sicheren Horte der Glaubenseinheit, welches durch alle Zeit vorhanden ist. Malum est — sagt Chrysostomus — ubi non existit Primatus, et multarum cladium occasio, et confusionis turbarumque principium. Es kann alsо nur die Frage sein, wer als Nachfolger Petri zu gelten habe. Die Schismatiker meinen, die Bischöfe von Antiochien könnten eben so gut den Primat beanspruchen, wie die römischen, da Petrus in Antiochien den Evodius als Nachfolger hinterlassen hat. Sie übersehen, daß Evodius dem Petrus nur im antiochenischen Bisthume, nicht aber im Primate succediren konnte, da Petrus nach Einsetzung des Evodius noch immer Primas der Kirche blieb, und die Primatialgewalt als Bischof von Rom ausübte. Dadurch, daß er Antiochien verließ, und Rom zu seinem Sitze wählte, zeigte er an, daß die Ausübung des kirchlichen Primates mit der römischen Kirche verbunden sein solle; Derjenige, den er, von der Erde scheidend, zu Rom als seinen Nachfolger hinterließ, war auch Erbe der Primatial-

[1]) Siehe Oben §. 465, letzte Anm.

[2]) Vgl. Thesaur. theol. VII, p. 648—684.

gewalt Petri. Diese Nachfolgerschaft wurde von den Vätern der dritten und vierten allgemeinen Synode ausdrücklich anerkannt; die Legaten der römischen Kirche nahmen dieselbe im Namen der sie sendenden Päpste auf den genannten Concilien für die Päpste unter allgemeiner Zustimmung der versammelten Väter in Anspruch.

Eben durch die Auctoritäten der ersten allgemeinen Concilien glauben die Schismatiker den römischen Kirchenprimat zurückweisen zu können. Der 6te Canon des Nicänums bestimmt: „Es soll in Ägypten, Lybien und Pentapolis das alte Herkommen gewahrt werden und dem Bischofe von Alexandrien die Macht über diese Kirchen bleiben, weil auch für den römischen Bischof ein gleiches Recht besteht; eben so mögen der antiochenischen Kirche und anderen ihre Privilegien verbleiben u. s. w." In diesem Canon, sagen die Schismatiker, werden die Rechte des alexandrinischen und antiochenischen Bischofes jenen des römischen zur Seite gestellt; also steht letzterer nicht über ihnen. Piacewich entgegnet, daß die Vergleichung des römischen Bischofes mit dem alexandrinischen sich bloß auf die Patriarchalrechte beziehe, während die Primatialfrage ganz unberührt gelassen werde, außer insofern die römischen Kirchenverhältnisse als Muster und Norm für jene des alexandrinischen Patriarchates hingestellt werden, womit aber eben nur eine Anerkennung des römischen Primates d. h. des Vorranges der römischen Kirche vor den übrigen Patriarchalkirchen ausgedrückt ist [1]. Die Primatial-

[1] Näheres über diesen Canon bei Phillips Kirchenrecht, Bd. II, S. 34—43; Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 372—387. Der Schismatiker, welchen Piacewich redend einführt, macht die Bemerkung, daß, wenn der betreffende Can. VI eine Vergleichung der Patriarchalrechte der römischen Kirche mit jenen der alexandrinischen ausdrücken soll, das römische Patriarchat auf ein winzig kleines Gebiet zusammenschrumpfe, nämlich auf die suburbicarischen Kirchen, wie aus Rufinus (H. E. II, 6) hervorgehe, der den erwähnten Canon so übersetzt: Ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur: ut ille Aegypti, hic suburbicarum ecclesiarum sollicitudinem gerat. Piacewich bemerkt hierauf, daß einige, wie Natalis Alexander, den Rufinus als einen unzuverläßigen Berichterstatter einfach unberücksichtiget lassen; Andere nehmen an, daß Rufinus bloß solche Provinzen erwähne, in welchen der römische und alexandrinische Bischof Metropolitanrechte übten. Wieder Andere: Valesius, Pagi meinen, daß unter den suburbicarischen Kirchen der ganze Occident zu verstehen sei, wie ja auch in der politischen Eintheilung des römischen Reiches ein größerer Complex occidentalischer

würde der römischen Kirche wird gleicherweise völlig unberührt gelassen in dem Can. 28 der chalcedonensischen Synode, auf welchen sich die Schismatiker zu berufen pflegen; die darin besagte Gleichstellung des Bischofes von Constantinopel mit dem römischen bezieht sich augenscheinlich nur auf Patriarchalrechte. Nichts anderes, als ein solcher Patriarchal- oder Obermetropolitanrang ist gemeint unter dem honor primatus, welchen die Synode von Constantinopel in ihrem Can. 3 dem Bischofe von Constantinopel zunächst nach dem Bischof von Rom zuerkennt. Diese Bedeutung des Wortes Primat geht aus dem 2ten und 3ten Canon derselben Synode, so wie aus den Briefen 54 und 59 des Papstes Leo hervor. Die Bedeutung des Wortes Primat (*πρωτεῖα*) ist übrigens in der Sprechweise jenes Concils nicht auf den Begriff der Patriarchalwürde restringirt, sondern drückt einen kirchlichen Vorrang im Allgemeinen aus, dessen Höhe sich nach den beigefügten näheren Erklärungen über die Beschaffenheit desselben bestimmt. So bedeutet *πρωτεῖα* augenscheinlich den römischen Kirchenprimat, wenn die judices imperiales in Act. 16 der Constantinopler Synode dem Bischofe von Alt-Rom zuerkennen: *πρὸ πάντων μὲν τὰ πρωτεῖα καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμήν.* Dem Bischofe von Neu-Rom werden bloß *τὰ ταυτὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*, aber mit ausdrücklicher Beschränkung seiner Machtbefugnisse

---

Provinzen, als unter dem zu Rom residirenden Vicarius Urbis stehend, provinciae suburbicariae genannt worden seien. Da nun aber selbst die provinciae suburbicariae, die sich über das dem Praefectus Urbi unterstellte suburbicarische Gebiet hinaus erstreckten, bei weitem nicht den ganzen Occident umfaßten, so entsteht die Frage, ob nicht, wenn Rufin's ecclesiae suburbicariae den Patriarchalsprengel des römischen Bischofes bedeuten sollen, das römische Patriarchat in zu enge Gränzen gewiesen werde? Piacewicz ist der Meinung, daß Rufinus keine erschöpfende Angabe des Gebietsumfanges des römischen Patriarchates beabsichtige, und die ecclesias suburbicarias nur beispielshalber anführe, gleichwie er auch bei Erwähnung des alexandrinischen Patriarchates nur Ägypten nenne, Lybien und Pentapolis aber ungenannt lasse. Hefele bemerkt, daß Rufinus den Canon defect wiedergegeben habe, da eine andere altitalische Übersetzung desselben laute: Urbis Romae episcopus ..... suburbicaria loca et omnem provinciam suam gubernet. Hefele verweist nebenbei auf eine der Erläuterung des sechsten nicänischen Canon gewidmete Monographie von Fr. Maassen: Der Primat des römischen Bischofes, und die alten Patriarchalkirchen. Bonn, 1853.

zuerst genannt werde, im Namen der übrigen redend auftrete u. s. w.; die Änderung des Namens Simon in den Namen Kephas, auf welche doch hauptsächlich die biblische Argumentation der Lateiner sich stütze, sei nichts Bevorzugendes, da ja, wie Theophylakt bemerkt, auch Saulus zum Paulus umgetauft wurde. Aber — erwidert Piacewich — es handelt sich nicht bloß um die Namensänderung, sondern um den Sinn des neuen Namens; παῦλος heißt klein, Kephas heißt Fels, und der Kephasname wird von Christus selber in einem Sinne gedeutet, der die Bedeutsamkeit des Namens in ein hellstes Licht rückt. Die auszeichnenden Prädicate, welche die griechischen Väter dem Apostel Paulus beilegen, sollen nicht in Abrede gestellt werden; nur darf man nicht übersehen, daß sie solche Prädicate noch weit öfter dem heiligen Petrus beilegen. Theodoret und Chrysostomus erklären die Ursache, weßhalb Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung den Apostel Petrus in Jerusalem aufsuchte, in einer Weise, welche den apostolischen Vorrang des Petrus einfach bestätiget; nach den Worten des Chrysostomus kam Paulus zu Petrus studio honoris priori apostolo deferendi; nach Theodoret: apostolorum principi, quem par est, honorem tribuit. Theodoret erklärt zugleich, weßhalb Paulus nicht früher kam; er hatte es nicht nöthig, cum humana doctrina non indigeret, ut qui ab universorum Deo eam accepisset. Daraus geht aber doch gewiß auch hervor, daß Paulus, wenn er nicht außerordentlicher Weise von Gott berufen worden wäre, gleich am Anfange seines Apostolates die Sendung zum Lehramte von Petrus hätte empfangen müssen. Das schließliche Bedenken des Griechen, daß Paulus auf alten Gemälden den Ort rechts neben Petrus habe, beseitiget Piacewich mit der Bemerkung, daß auch sonst öfter auf altchristlichen Gemälden der vorzüglicheren Person die linkseitige Stelle zugewiesen wird; auf alten Münzen ist die heilige Jungfrau links neben den Kaisern angebracht, auf alten Gemälden in römischen Kirchen sind die Figuren der Evangelisten Markus und Lukas zur Rechten der Apostel Matthäus und Johannes angebracht. Nicolaus Alemannus und Allatius haben gezeigt, wie es komme, daß in manchen italienischen Kirchen Pauli Bild zur Rechten, jenes Petri zur Linken angebracht sei. Solche Gemälde rühren nämlich von griechischen Malern her, welche ohne Rücksicht auf den Umstand, ob das Kirchenthor westlich, wie in Griechenland, oder auf der Ostseite, wie in mehreren älteren

römischen Kirchen, angebracht sei, sich einfach daran hielten, die südliche Seite als die rechte, die nördliche als die linke anzusehen, und darnach auch den Bildern der beiden Apostel den Standort anwiesen. So kam es, daß Petrus in Kirchen, deren Thor gegen Osten sich öffnet, auf der linken Seite seinen Platz erhielt.

§. 469.

A. v. Stourdza, der Apologet der griechisch-russischen Kirche, kommt in seinem schon erwähnten Buche[1]) gleichfalls auf die Stelle Matth. 16, 18 zu sprechen, in deren Auslegung er sich an zwei Gewährsmänner seiner Kirche, an Philaret und Helias Meniates[2]), hält. Er gibt zu, daß die Stelle, für sich allein betrachtet, eine Concentration aller kirchlichen Gewalt in der Person Petri zu besagen scheine; ein Schein, der freilich schon zum Theile schwinden muß, wenn man mit Stourdza die Worte Christi: Et super hanc petram etc. auf die Person Christi bezieht. Rozaven[3]) beleuchtet diese Art von Erklärung ausführlich, und bekämpft im Besonderen den Gebrauch, welchen Stourdza von Augustin's Bemerkungen über den Sinn der genannten Stelle machen will (vgl. Oben S. 280). Ein weiteres Mittel, den Sinn der evangelischen Stelle abzuschwächen, ist für Stourdza die aus Philaret entlehnte Behauptung, daß die nachfolgenden Worte Christi: Et portae inferi etc. nicht weiter mehr im Besonderen an Petrus gerichtet seien. Aber an wen soll dann der nächste Vers gerichtet sein: Et tibi dabo claves regni coelorum etc.? Will Stourdza den Zusammenhang desselben mit den vorausgehenden Worten: Tu es Petrus etc. läugnen? Allerdings verleiht Christus die Gewalt zu binden und zu lösen, die er am angeführten Orte an Petrus überträgt, an einer anderen Stelle (Matth. 18, 18) allen Aposteln; aber Petrus empfängt, wie Bossuet in seiner Rede über die Einheit der Kirche bemerkt, die Schlüssel des Himmelreiches zuerst und als der Einzige, damit uns klar würde, daß die kirchliche Gewalt, anfangs nur in der Person eines Ein-

[1]) Considérations etc. (vgl. Unten §. 475) S. 116 ff.

[2]) Bischof von Cernice, Verfasser der Schrift: *Πέτρα σκανδάλου*, a. 1752.

[3]) L'église catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe; ou Refutation d'un ouvrage intitulé: Considérations etc. (Lyon, 1822), S. 154 ff.

von Alexandrien und des Papstes Cölestin, in dessen Auftrag Cyrill handelte [1]). Die vierte Synode wäre nach schismatisch-griechischer Ansicht durch Kaiser Marcian berufen worden, und Anatolius hätte auf derselben den Vorsitz geführt. Ohne diesen Vorsitz bestreiten zu wollen, ist es nöthig, zu bemerken, daß es auf den Synoden jener Jahrhunderte dreierlei Arten von Vorsitz gab: einen Vorsitz im Namen des Papstes, welchen dessen Legaten inne hatten, einen Vorsitz im Namen des Kaisers als Schirmvogtes der Kirche und Wächters der Ordnung auf dem Concil, und endlich einen Vorsitz im Namen der Patriarchen, welchen immerhin Anatolius geführt haben mag. Was die Berufung der vierten Synode anbelangt, so geht aus Marcian's Einrufungsdecret hervor, daß er nicht ohne Zustimmung des Papstes Leo handeln wollte, und daß er demselben die Wahl des Ortes der Synode frei gab. Die Bischöfe der Moesia secunda sagen in ihrem Briefe an den Kaiser, daß die Synode zu Chalcedon auf Leo's Geheiß zusammengetreten sei. Auch an der Berufung der fünften Synode kommt dem Papste Vigilius der Hauptantheil zu; die Väter der sechsten Synode sagen in ihrem Prosphonetious an Kaiser Constantin: Vigilius et Justinianus quintae Synodi conventum celebrant. Allerdings weigerte sich Vigilius, an der auf seine Anregung berufenen Synode theilzunehmen, weil der Kaiser von dem mit ihm getroffenen Übereinkommen abgegangen war, und die Lateiner nicht in genügender Zahl in der Synode vertreten waren. Eben deßhalb konnte aber diese Synode erst durch nachfolgende Bestätigung des Papstes den Charakter einer öcumenischen Synode erlangen. Damit erlediget sich auch der Einwurf, daß der Patriarch Eutychius auf jener Synode den Vorsitz geführt habe; Eutychius selber erklärte in seinem Schreiben an Vigilius diesen als den eigentlichen Leiter und Vorsitzenden der Synode. Für das sechste öcumenische Concil wollen die Griechen sowol den Berufungsbefehl, als auch die Präsidentschaft dem Kaiser Constantinus Pogonatus vindiciren; auf der siebenten Synode soll nach Einigen Tarasius, nach Anderen die Kaiserin Irene sammt ihrem Sohne den Vorsitz eingenommen haben. Wie stimmen zu diesen Behauptungen die demüthigen Äußerungen

---

[1]) Genaueres über die Urheberschaft der Einberufung dieses Concils bei Hefele C. G. I, S. 9.

des Pogonatus und des Sohnes der Irene, die beide ihre tiefste Ergebenheit und Verehrung gegen die kirchliche Versammlung betheuern? Daß ein Weib eine kirchliche Synode geleitet hätte, ist vollends absurd, und verdient keine besondere Widerlegung. Die Namen der drei päpstlichen Legaten, die auf der siebenten Synode den Vorsitz führten, sind allbekannt; daß der Kaiser Constantinus Pogonatus sich durchaus keinen auctoritativen Einfluß auf das Concil beilegte, geht aus seinen Worten hervor, welche Papst Gregor II in seinem Briefe an Leo den Isaurier citirt: Neque cum illis (synodi Patribus) tanquam Imperator sedebo sed tanquam unus ex illis, et prout statuerint Pontifices, exequar [1]). In welcher Weise die byzantinischen Kaiser ihre Stellung zu den Synoden auffaßten, haben sie zu wiederholten Malen erklärt. Sie boten sich als solche an, welche die Angelegenheiten der Concilien durch ihre Macht unterstützen und fördern wollten; in das Innere dieser Angelegenheiten erklärten sie sich nicht mengen zu wollen. In diesem Sinne äußern sich Constantin d. Gr., Theodosius der Jüngere, Valentinian; Constantin nannte sich den Bischof Derjenigen, die außerhalb der Kirche stehen; die beiden anderen Kaiser wollen, als Laien und Nicht-Bischöfe, in keinerlei Weise Mitbeschließende sein. Constantius, der in kirchlichen Dingen selbstherrlich schalten wollte, wurde darüber, wie Athanasius in seinem Briefe an die Mönche erzählt, von Hosius nachdrücklich zurechtgewiesen. Den Leo Isauricus, welcher sagte: Imperator et sacerdos sum, verwies Papst Gregor II auf das Beispiel seiner Vorgänger: Constantin d. Gr., Theodosius d. Gr., Valentinian, Constantinus Pogonatus. Bei Unterfertigung der Concilienacten setzten die Kaiser ihre Namen unter jene der Bischöfe; als auf der achten Synode die päpstlichen Legaten dem Kaiser Constantin antrugen, seinen Namen zuerst zu setzen, lehnte es dieser unter Verweisung auf das Beispiel seiner Vorgänger ab, und verstand sich nur zu so viel, daß er seinen Namen unmittelbar den Namensunterschriften der päpstlichen Legaten folgen ließ. Die Beschlüsse der Synoden hatten gemäß der in der griechischen Kirche feststehenden Überzeugung nur dann Giltigkeit, wenn sie sich der Billigung der Päpste erfreuten; gegen den Willen der Päpste konnten

---

[1]) Vgl. über die Berufung der VI und VII öcumenischen Synode Hefele C. G. I, S. 12. 13.

sie keine Giltigkeit erlangen. Dem Dioscurus wurde auf der Synode zu Chalcedon unter Anderem zum Verbrechen angerechnet, daß er gewagt hatte, eine Synode abzuhalten „absque auctoritate sedis apostolicae". Der Kirchengeschichtschreiber Socrates bezeugt, daß ein alter Canon bestehe: *Μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν ἐκκλησίας*; canonizare ecclesias bedeutet aber, wie sich aus den Worten des Socrates selber ergibt, die Abhaltung kirchlicher Versammlungen. Als der Kaiser Anastasius dem Patriarchen Macedonius anlag, eine Synode zur Verdammung des chalcedonensischen Concils zu berufen, antwortete dieser, daß er ohne allgemeine Synode, auf welcher der Bischof der Roma magna den Vorsitz habe, in der beregten Angelegenheit nichts unternehmen könne.

§. 473.

Als Haupt der Kirche muß der Papst — fährt Piacewich fort — mit einer gewissen legislatorischen und gubernatorischen Gewalt bekleidet sein, die sich auch in der That, trotz des Widerspruches der Schismatiker, aus der Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte ganz wol nachweisen läßt. Eine Bestätigung ihrer kirchlichen Geltung und factischen Ausübung ist selbst in jener, von den Schismatikern citirten ironischen Äußerung Tertullian's enthalten, der als Montanist die vermeintliche Laxität der römischen Kirchendisciplin tadelt: Audio, esse edictum propositum et quidem peremtorium; Pontifex Maximus, quod est Episcopus episcoporum edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto [1]). Daß der Papst schon in der vornicänischen Epoche als oberste Instanz in allen wichtigen, und die allgemeine Kirche betreffenden Angelegenheiten betrachtet worden sei, geht aus den Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier und über die Ketzertaufe hervor; die angesehenen Männer, die in den betreffenden Fragen anderer Ansicht, als die römischen Bischöfe sein zu dürfen glaubten, ließen sich trotz ihrer Meinung, auf apostolischem Herkommen zu fußen, selbst in der größten Hitze des Streites nie bis zu der Behauptung fortreißen, daß dem Papste kein entscheidendes und maaßgebendes Wort in den erwähnten Angelegenheiten zustehe; ihr ganzes Verhalten

[1]) De pudicitia, c. 1.

zeigte vielmehr, daß sie dem Inhaber des römischen Bischofsstuhles ein maaßgebendes Ansehen zuerkannten, und sie waren nur darüber unzufrieden, daß er sich vom Rechte ihrer Meinung nicht überzeugen ließ. Aus den Zeiten nach dem Nicänum liegt eine hinreichende Anzahl von Belegen vor, daß dem Papste ein oberstes Verfügungsrecht in kirchlichen Angelegenheiten zuerkannt worden sei. Der Papst Cölestin ordnet in seinem Briefe an Cyrillus Alexandrinus an, daß Nestorius, wofern er nicht innerhalb zehn Tagen zum Besseren umkehre, seines Amtes entsetzt sein, und ein anderer an seine Stelle gewählt werden solle. Das Concil von Chalkedon unterwirft sich trotz des leidenschaftlichen Widerstrebens einer großen Zahl ägyptischer, illyrischer und palästinensischer Bischöfe der Anordnung des Papstes Leo, welcher dem Theodoret seinen Sitz unter den versammelten Vätern des Concils zuwies; und die Judices concilii sagten hierauf: Theodoretus reverendissimus episcopus proprium recipiens locum a sanctissimo episcopo inclitae urbis Romae in locum nunc accusatoris ingressus est! Zufolge ihres obersten Verfügungs- und Provisionsrechtes dispensirten die Päpste in einzelnen Fällen von den allgemeinen Kirchengesetzen; so ertheilte Papst Cölestin dem Proculus die nöthige Dispense vom 15ten nicänischen Canon zur Vertauschung des Bischofsstuhles von Cyzicus mit dem Bisthum Constantinopel. Anatolius, der sich von dem excommunicirten Dioscurus hatte ordiniren lassen, wurde vom Klerus zu Constantinopel nicht eher als Bischof anerkannt, bis daß ihm Papst Leo durch ein förmliches Decret rücksichtlich jenes Gebrechens Nachsicht angedeihen ließ. Maximus war von Anatolius, contra statuta canonum wie Leo sagt, zum Bischofe von Antiochien ordinirt worden; Leo ließ diesem Acte Nachsicht angedeihen. Als auf dem Concil zu Chalcedon die Ordination des Anatolius zur Sprache kam, sagte Anatolius: Leo eum in communionem recipiens praeesse eum judicavit Antiochenae ecclesiae.

Mit der obersten Leitgewalt ist selbstverständlich auch eine oberstrichterliche Gewalt verbunden, welche die Päpste sich theils in ihren Schreiben, theils durch ihre Legaten auf den Concilien zu wiederholten Malen beilegen, ohne daß ihnen von irgend Jemand widersprochen worden wäre. Nulli dubium, sagte der apostolische Legat Philippus auf der ephesinischen Synode (act. 3), imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus .... a Domino

nostro Jesu Christo .... claves regni accepit, solvendique ac ligandi potestas ipsi data est; qui ad hoc usque tempus semper in successoribus vivit et judicium exercet. Auf der vierten Synode reservirt der Legat Lucentius (act. 16) dem Papste die endgiltige Revision der Beschlüsse, ut ipse aut de sedis suae injuria, aut de canonum eversione ferre possit sententiam. Der Papst Vigilius nennt (ep. 2) die römische Kirche diejenige, ad quam tam summa episcoporum negotia atque querelae, quam et majores ecclesiarum quaestiones quasi ad caput semper referendae sunt. Der abendländische Kaiser Valentinian bittet den Kaiser Theodosius, die Sache des von Dioskur verfolgten Flavian dem Papste Leo zuzuweisen, quatenus beatissimus episcopus romanae urbis, cujus sacerdotium supra omnes antiquitas exhibuit, potestatem et facultatem habeat de fide et sacerdotibus judicium ferre. Der Kaiser Constantinus Pogonatus ersucht den Papst Leo II, nach altgewohnter Sitte einen päpstlichen Apocrisiar nach Constantinopel zu senden: Hortamur vestram sanctissimam Summitatem, ut quamprimum mittat, quem designare solet, apocrisiarium, ut is in regia et a Deo conservata nostra urbe degat, et in emergentibus sive dogmaticis, sive canonicis ac prorsus in omnibus ecclesiasticis negotiis vestrae sanctitatis personam referat. Von dem heiligen Patriarchen Ignatius erzählt dessen Biograph, der Paphlagonier Nicetas: Romanis pro antiqua ecclesiastica traditione judicandi potestatem permittebat. Der Bischof Juvenal von Jerusalem sagt auf der ephesinischen Synode: Mos invaluit, ut sedes Antiochena ex apostolica quadam consuetudine et traditione a romano episcopo deponeretur et judicium acciperet. Socrates (H. E. III, 17) erzählt, daß Papst Julius die Eusebianer scharf zurechtwies, daß dieselben, während die Sache des Athanasius zu Rom geprüft wurde, das Urtheil über dieselbe an sich zu reißen versuchten; dieß sei gegen alles Herkommen, sie hätten zuerst ihm, dem Papste, über die Sache schreiben sollen, so sei es in apostolischer Anordnung, so in der Tradition der Kirche festgestellt. Da Johann von Antiochien über Cyrillus und Memnon die Absetzungssentenz aussprach, so beschloßen die Väter zu Ephesus, so sehr sie auch über das Verhalten Johann's erbittert waren, das Urtheil über sein Verhalten dem Ausspruche des Papstes Leo zu reserviren. An diese Thatsachen reiht Piacewich noch verschiedene andere aus der griechischen

Kirchengeschichte jener Jahrhunderte, um zu zeigen, wie das oberstrichterliche Amt in der Kirche vom Papste insbesondere gegen die Bischöfe von Constantinopel geübt, und bei zeitweiligem Widerstreben derselben letztlich allzeit wieder von Constantinopel selber aus förmlich anerkannt worden sei. Der Name des Acacius, der sich am meisten störrisch gezeigt, und sogar ein zeitweiliges Schisma zwischen Constantinopel und Rom herbeigeführt hatte, wurde schließlich unter Kaiser Justinian aus den Kirchenbüchern gestrichen.

In der oberstrichterlichen Befugniß ist selbstverständlich auch das Recht, Appellationen anzunehmen, enthalten. Petrus de Marca irrt, wenn er glaubt, daß die Synode von Sardica dem Papste bloß das Recht der Revision kirchlicher Klagesachen, nicht aber das Recht, Appellationen anzunehmen, zuerkannt habe [1]; nicht minder Zonaras und Balsamon, welche das in jenen Canonen dem Papste zuerkannte Recht auf die innerhalb der ditio romana vorkommenden Klagesachen beschränken. Athanasius appellirte an Papst Julius gegen die Eusebianer, die ihn auf den Synoden zu Tyrus und Antiochien verurtheilten. Man kann allerdings einwenden, Athanasius sei nicht aus freiem Antriebe, sondern in Folge einer an ihn ergangenen Aufforderung nach Rom gekommen; damit verliert aber seine Beschwerde, die er aus diesem Anlasse in Rom gegen seine Verfolger anbrachte, keineswegs den Charakter einer Appellation. Seine Appellation hört nicht auf, eine an den Papst gerichtete zu sein, wenn das Concil von Sardica über seine Sache entschied; denn das Concil von Sardica trat ja doch nur auf Anregung des Papstes zusammen, und fungirte somit als ein vom Papste eingesetztes Appellationstribunal. Der Brief Cyprian's an Cornelius (ep. 55) ist keine Einsprache gegen das oberstrichterliche Appellationstribunal des Papstes, sondern eine Warnung, Leuten, wie Felicissimus, Fortunatus u. s. w. seien, Gehör zu geben, die nur zu gerechter Weise durch ihren Bischof Cyprian verurtheilt worden seien. Die durch die Appellation des africanischen Priesters Apiarius an Papst Zosimus hervorgerufenen Streitigkeiten in der africanischen Kirche über die Appellationen nach Rom [2]) endeten bekanntlich damit, daß die Africaner vollkommen die Rechte des

[1]) Vgl. auch Hefele C. G. I, S. 550—555.

[2]) Vgl. hierüber Hefele C. G. II, S. 107—112; 120 f.; 123 f.

römischen Stuhles anerkannten; ihr anfängliches Widerstreben rührte her aus Unkenntniß des Umstandes, daß die fälschlich für nicänisch ausgegebenen und demnach von ihnen angezweifelten Canones dennoch als Beschlüsse einer anderen rechtgläubigen Synode (Sardica) auf kirchliches Ansehen Anspruch hätten. Demnach ist Meletius von Alexandrien im Unrechte, wenn er in seinem Briefe an den Knäs Basilius zu Moskau aus dem vermeintlichen Widerstande der Africaner gegen Rom schließt, die orientalische Kirche möge mehr aus Gefälligkeit, als aus gesetzlich gebotenem Gehorsam die Appellationen an den Papst respectirt haben. Freilich fügt er sofort bei, daß seit dem Concil von Chalcedon auch für die orientalische Kirche eine andere Ordnung festgestellt worden, ja im Can. 9 dieses Concils der Patriarch von Constantinopel als Oberstrichter aller kirchlichen Klagesachen bestellt worden sei. Dieser ungeheuerliche Irrthum beruht auf dem Mißverstande des Wortes Exarch im Can. 9, welches keineswegs den Patriarchen von Constantinopel, sondern die drei Exarchen der Kirchenprovinzen Asien, Pontus, Thracien, d. i. die Bischöfe von Ephesus, Cäsarea, Heraclea bedeutet, welche man, obschon sie sonst allmählig ganz dem Bischofe von Constantinopel unterthan wurden, doch noch zu Chalcedon zu einer Art Oberbehörde für die Metropolien jener Provinzen machte, so daß sie in Bezug auf Entscheidungen in Streitigkeiten der Priester und Bischöfe jener Provinzen mit ihren Metropoliten gleiches Ansehen mit dem Bischofe von Constantinopel hatten, indem es der Can. 9 den streitenden Parteien anheim gab, sich entweder an ihre Exarchen, oder an den Bischof von Constantinopel zu wenden [1]). Daß man übrigens in der griechischen Kirche vom Patriarchen zu Constantinopel an den Papst appelliren konnte, beweisen verschiedene Fälle aus dem Pontificate Gregor's d. Gr., in dessen Regierungszeit kein Jahr verfloß, in welchem er nicht irgend einen ausgezeichneten, seine Primatialrechte bekundenden Act gesetzt hätte. Um nur einen jener Fälle zu erwähnen, so appellirte Johannes, ein constantinopolitanischer Priester, gegen seinen Patriarchen Johann den Faster an Papst Gregor, der die Appellation annahm, und es dem Patriarchen verwies, daß dieser trotz der eingelegten Berufung auf das päpstliche Urtheil in seinem Strafverfahren gegen den Priester Johannes

[1]) Vgl. Oben S. 268, Anm. 3.

keine Unterbrechung eintreten ließ. Der Patriarch fügte sich, und schickte die Acten des Processes nach Rom, wo man nach näherer Prüfung der Sache den angeschuldigten Priester von der zu Constantinopel ihm aufgebürdeten Schuld der Häresie frei erklärte.

§. 474.

Auch Pitzipios sieht in den von Alters her üblichen Appellationen an den Papst einen der triftigsten Beweisgründe für den in der christlichen Kirche vom Anfange her zu Recht bestehenden Primat der römischen Kirche. Schon in frühester Zeit, welche unmittelbar an die apostolische gränzt — bemerkt Pitzipios [1] —, unterzogen die Korinther ihre Streitigkeiten der Entscheidung des heiligen Papstes Clemens, und dieser beglich sie in einem Briefe von solcher Kraft und Salbung, daß derselbe als ehrwürdiges Denkmal apostolischen Geistes nach dem Zeugnisse des Photius [2]) Jahrhunderte hindurch in mehreren Kirchen öffentlich vorgelesen zu werden pflegte. Pitzipios geht sofort daran, verschiedene der schon erwähnten Fälle oberstrichterlicher Entscheidung des Papstes in den mannigfaltigen Wirren der orientalischen Kirche im Einzelnen aufzuzählen. So führt er den Bericht des Sozomenus über das Verhalten des Papstes Julius in der Angelegenheit des zu Tyrus mit mehreren anderen Bischöfen verurtheilten Athanasius vor. Julius, der Bischof von Rom, sagt Sozomenus [3]), zog in Betreff eines Jeden aus ihnen Erkundigungen ein, und da er fand, daß sie Alle den Dogmen des nicänischen Concils gemäß dachten, so ließ er sie zur Gemeinschaft mit seiner Kirche zu. Da es ihm aber, vermöge der Würde des Thrones zu Rom, zugleich oblag, sich Aller anzunehmen, so restituirte er Jeden in seine Kirche. Auch der Bischof Paulus von Constantinopel begab sich, da er durch Macedonius verdrängt wurde, nach Rom (a. 353) zu Papst Julius, welcher ihn, mit Empfehlungsschreiben an den Kaiser Constantius versehen, wieder nach Constantinopel zurücksendete. Zwar wurde Paulus abermals vertrieben, behauptete aber zuletzt zufolge des beharrlichen Willens des Papstes Julius

---

[1]) Or. Kirche, S. 60 f.

[2]) Biblioth., cod. 113.

[3]) Vgl. Sozom. H. E. III, 7.

dennoch seinen Bischofssitz. Chrysostomus nahm, von seinen Feinden verfolgt, seine Zuflucht zu Papst Innocenz I, der für ihn mit apostolischem Freimuth beim Kaiser Arcadius eintrat, und endlich den Kaiser zusammt seiner Gemahlin Eudoxia, der eigentlichen Verfolgerin des Chrysostomus, mit dem Banne belegte. Er hätte dieß nicht wagen können, wenn ihm nicht eine oberste Gerichtsbarkeit über die Kirche von Constantinopel, und folglich auch über jede andere Kirche der Christenheit zugestanden hätte. Dieses Vorrecht der römischen Kirche stand in der Meinung der christlichen Welt so unbestritten fest, daß selbst diejenigen Patriarchen von Constantinopel, die in ihrem ehrgeizigen Streben sich am meisten vorwagten, der Anerkennung desselben sich nicht ganz zu entziehen vermochten. Acacius, der im Vertrauen auf den blinden Schutz des Kaisers Zenó gegen Roms Rechte sich auflehnte, bat dennoch den Papst Felix III, derselbe möge den Petrus Mongus im Besitze des durch einen Willkürstreich des Acacius erlangten Patriarchates von Antiochien bestätigen. Erst in Folge der Weigerung des Papstes ertheilte Acacius persönlich dem Mongus die Absolution, und installirte ihn mittelst eines kaiserlichen Decretes, wofür er jedoch vom Papste nach Rom beschieden und excommunicirt wurde. Anatolius entgieng nur durch demüthige Entschuldigungen unter hinzutretender Vermittelung des Kaisers Marcian der Excommunication, die ihm Papst Leo wegen willkürlicher Einschaltung des Can. 28 in die Acten der chalcedonensischen Synode androhte. Auch Photius suchte in ergebensten Ausdrücken seine Bestätigung in Rom nach, und trat erst, nachdem er excommunicirt worden, gegen Nikolaus I auf; später wendete er sich an Johann VIII, und erst, nachdem er von diesem Papste zum letzten Male excommunicirt worden, erregte er den Streit über die Formel Filioque. Die griechische Kirche feiert noch heute in ihren liturgischen Gesängen das Andenken heiliger Päpste, z. B. des heiligen Silvester, des heiligen Leo, in Ausdrücken, in welchen sie als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, als Häupter der Kirche u. s. w. gepriesen werden [1]). Der schismatische Klerus der Kirche von Constantinopel hat es nicht gewagt, diese von heiligen Männern und gefeierten Lehrern der griechischen Kirche verfaßten Hymnen aus den liturgischen Büchern zu tilgen.

---

[1]) Nähere Belege und Anführungen bei Pitzipios, S. 57 — 59.

Zu diesen, den Nachfolgern des heiligen Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle gewidmeten Elogien will es freilich nicht stimmen — fährt Pitzipios fort [1] —, daß der Bischof von Constantinopel sich den Titel öcumenischer Patriarch beilegt. Der Vorwand, unter welchem dieser Titel angenommen wurde, daß nämlich Byzanz durch die Verlegung der Kaiserresidenz dahin zu einem mit Alt-Rom gleichen Range erhoben worden sei, kann heute, wo das byzantinische Reich längst nicht mehr besteht, doch unmöglich mehr vorhalten. Es verhält sich mit diesem Titel ebenso, wie mit jenen Prädicaten und Prärogativen, welche die Metropoliten der einst berühmten, und nun meist zu unbedeutenden Dörfern herabgesunkenen Städte Chalcedon, Ephesus, Derka, Heraclea, Cyzicus und Nicomedien für sich in Anspruch nehmen, und als Mitglieder des obersten Rathes oder der heiligen Synode des Patriarchates sich den Cardinälen der römischen Kirche gleichstellen [2]. Wenn der Grundsatz gelten soll, daß die politischen Veränderungen eines Landes zugleich die hierarchische Rangordnung seines kirchlichen Stuhles berühren, so hätten die erwähnten sechs Bischöfe und Eminenzen zufolge des gänzlichen Herabkommens und Verfalles ihrer Residenzorte ihre Titel, Privilegien und Vorrechte längst an die Bischöfe von Smyrna, Kandia, Thessalonich, Janina, Chios, Samos, Rhodus, Mitylene u. s. w. abtreten müssen, weil diese Städte gegenwärtig die berühmtesten und zahlreichst bevölkerten des Orientes sind. Deßungeachtet zählen die Bischöfe dieser gegenwärtig so großen und glänzenden Städte in der noch zur Stunde in Kraft bestehenden hierarchischen Ordnung der constantinopolitanischen Kirche um volle 15, 20 und 30 Stufen unter den erwähnten privilegirten Eminenzen-Metropoliten. Letztere halten trotzdem, daß ihre Residenzen zu Dörfern herabgesunken sind, ihre alten Rechte und Privilegien ungeschmälert aufrecht, indem sie sich auf den in der constantinopolitanischen Kirche als unwandelbar proclamirten Grundsatz berufen: „Daß die göttlichen Dinge sich nicht nach den Anordnungen der menschlichen Dinge richten.“ Wäre doch auch nur, klagt Pitzipios, das administrative Gebahren dieses hohen Rathes der Kirche von Constantinopel der göttlichen Ordnung der Dinge etwas mehr conform!

---

[1]) A. a. O., S. 65 ff.

[2]) Sie heißen *Ἰσοδύναμοι καὶ Γέροντες*, und werden *Σεβασμιώτατοι* angeredet.

von Alexandrien und des Papstes Cölestin, in dessen Auftrag Cyrill handelte [1]). Die vierte Synode wäre nach schismatisch-griechischer Ansicht durch Kaiser Marcian berufen worden, und Anatolius hätte auf derselben den Vorsitz geführt. Ohne diesen Vorsitz bestreiten zu wollen, ist es nöthig, zu bemerken, daß es auf den Synoden jener Jahrhunderte dreierlei Arten von Vorsitz gab: einen Vorsitz im Namen des Papstes, welchen dessen Legaten inne hatten, einen Vorsitz im Namen des Kaisers als Schirmvogtes der Kirche und Wächters der Ordnung auf dem Concil, und endlich einen Vorsitz im Namen der Patriarchen, welchen immerhin Anatolius geführt haben mag. Was die Berufung der vierten Synode anbelangt, so geht aus Marcian's Einrufungsdecret hervor, daß er nicht ohne Zustimmung des Papstes Leo handeln wollte, und daß er demselben die Wahl des Ortes der Synode frei gab. Die Bischöfe der Moesia secunda sagen in ihrem Briefe an den Kaiser, daß die Synode zu Chalcedon auf Leo's Geheiß zusammengetreten sei. Auch an der Berufung der fünften Synode kommt dem Papste Vigilius der Hauptantheil zu; die Väter der sechsten Synode sagen in ihrem Prosphoneticus an Kaiser Constantin: Vigilius et Justinianus quintae Synodi conventum celebrant. Allerdings weigerte sich Vigilius, an der auf seine Anregung berufenen Synode theilzunehmen, weil der Kaiser von dem mit ihm getroffenen Übereinkommen abgegangen war, und die Lateiner nicht in genügender Zahl in der Synode vertreten waren. Eben deßhalb konnte aber diese Synode erst durch nachfolgende Bestätigung des Papstes den Charakter einer öcumenischen Synode erlangen. Damit erlediget sich auch der Einwurf, daß der Patriarch Eutychius auf jener Synode den Vorsitz geführt habe; Eutychius selber erklärte in seinem Schreiben an Vigilius diesen als den eigentlichen Leiter und Vorsitzenden der Synode. Für das sechste öcumenische Concil wollen die Griechen sowol den Berufungsbefehl, als auch die Präsidentschaft dem Kaiser Constantinus Pogonatus vindiciren; auf der siebenten Synode soll nach Einigen Tarasius, nach Anderen die Kaiserin Irene sammt ihrem Sohne den Vorsitz eingenommen haben. Wie stimmen zu diesen Behauptungen die demüthigen Äußerungen

---

[1]) Genaueres über die Urheberschaft der Einberufung dieses Concils bei Hefele C. G. I, S. 9.

des Pogonatus und des Sohnes der Irene, die beide ihre tiefste Ergebenheit und Verehrung gegen die kirchliche Versammlung betheuern? Daß ein Weib eine kirchliche Synode geleitet hätte, ist vollends absurd, und verdient keine besondere Widerlegung. Die Namen der drei päpstlichen Legaten, die auf der siebenten Synode den Vorsitz führten, sind allbekannt; daß der Kaiser Constantinus Pogonatus sich durchaus keinen auctoritativen Einfluß auf das Concil beilegte, geht aus seinen Worten hervor, welche Papst Gregor II in seinem Briefe an Leo den Isaurier citirt: Neque cum illis (synodi Patribus) tanquam Imperator sedebo sed tanquam unus ex illis, et prout statuerint Pontifices, exequar [1]). In welcher Weise die byzantinischen Kaiser ihre Stellung zu den Synoden auffaßten, haben sie zu wiederholten Malen erklärt. Sie boten sich als solche an, welche die Angelegenheiten der Concilien durch ihre Macht unterstützen und fördern wollten; in das Innere dieser Angelegenheiten erklärten sie sich nicht mengen zu wollen. In diesem Sinne äußern sich Constantin d. Gr., Theodosius der Jüngere, Valentinian; Constantin nannte sich den Bischof Derjenigen, die außerhalb der Kirche stehen; die beiden anderen Kaiser wollen, als Laien und Nicht-Bischöfe, in keinerlei Weise Mitbeschließende sein. Constantius, der in kirchlichen Dingen selbstherrlich schalten wollte, wurde darüber, wie Athanasius in seinem Briefe an die Mönche erzählt, von Hosius nachdrücklich zurechtgewiesen. Den Leo Isauricus, welcher sagte: Imperator et sacerdos sum, verwies Papst Gregor II auf das Beispiel seiner Vorgänger: Constantin d. Gr., Theodosius d. Gr., Valentinian, Constantinus Pogonatus. Bei Unterfertigung der Concilienacten setzten die Kaiser ihre Namen unter jene der Bischöfe; als auf der achten Synode die päpstlichen Legaten dem Kaiser Constantin antrugen, seinen Namen zuerst zu setzen, lehnte es dieser unter Verweisung auf das Beispiel seiner Vorgänger ab, und verstand sich nur zu so viel, daß er seinen Namen unmittelbar den Namensunterschriften der päpstlichen Legaten folgen ließ. Die Beschlüsse der Synoden hatten gemäß der in der griechischen Kirche feststehenden Überzeugung nur dann Giltigkeit, wenn sie sich der Billigung der Päpste erfreuten; gegen den Willen der Päpste konnten

[1]) Vgl. über die Berufung der VI und VII ökumenischen Synode Hefele C. G. I, S. 12. 13.

Neue Abwehr, und eine mit Rücksicht auf seine spezielle Gestaltung bestimmte Fassung und Declaration der überlieferten Wahrheit erheischte!

Ja selbst die Träger und Verkünder des griechisch-orthodoxen Kirchenglaubens sind bei dieser Auflösung der griechisch-orientalischen Kirche in Particularkirchen gegen eine succeſſiv eintretende Alteration oder Deteriorirung ihrer pflichtgemäßen kirchlich-dogmatischen Überzeugungen nicht hinreichend gewaffnet. Zum Beweise hiefür dient nach Schmitt's Ausführungen [1]) das Verhalten des gebildeten Theiles der russischen Geistlichkeit gegenüber der seit einem halben Jahrhundert auch in Rußland sich mehr und mehr verbreitenden westeuropäischen Bildung, welche, an sich gewiß ein hohes und unschätzbares Gut, doch auch ernste Gefahren für Denjenigen in sich schließt, welcher die ererbten christlichen Überzeugungen mit den Fortschritten weltlicher Bildung und Aufklärung nicht zurechtzusetzen weiß. Dazu kommt bei dem schismatischen Klerus Rußlands noch eine, aus seinem vorurtheilsvollen Widerwillen gegen den abendländischen Katholicismus ganz wol erklärliche Gravitation zum abendländischen Protestantismus, was sich einerseits in einer gewissen rationalisirenden Abschwächung überlieferter dogmatischer Begriffe und Lehren, andererseits in einer unverkennbaren Hinneigung zu protestantischer Mystik [2]) kundgibt. Eine solche, von dem Geiste des traditionellen kirchlichen Bekenntnisses abweichende Richtung zeigt sich nach Schmitt bereits in dem von Platon verfaßten Katechismus, welcher von jenem des Mogilas in wesentlichen Stücken abweiche und an nicht wenigen Stellen dem Lehrbegriffe der lutherischen und reformirten Confessionen sich annähere; so namentlich in der Lehre von den Sacramenten. Das Sacrament im Allgemeinen definirt er auf eine solche Art, daß es ihm vornehmlich nur eine Handlung zu sein scheint, durch welche man der Erfüllung der göttlichen Verheißungen versichert wird. Seine Erklärungen über das Abendmahl weichen vom Glauben der alten griechischen Kirche ab. In der

---

[1]) A. a. O. S. 229 ff.

[2]) Es möchte indeß nicht Alles protestantische Mystik zu nennen sein, was Schmitt dahin zu rechnen scheint; Theosophie und tiefere Speculation sind ja für tiefer gehende Protestanten nicht selten gerade ein Medium freundlicher Annäherung an den Katholicismus geworden.

Lehre von der Beicht ist nicht ersichtlich, ob Platon die vom Priester aufzulegende Genugthuung zur Completion des Sacramentes fordere. In seinem, durch Pinkerton (a. 1814) übersetzten Systeme der Theologie nimmt er die Verehrung der Heiligen auf eine sehr gemäßigte Weise in Schutz. Der Erzbischof Methodius von Twer sagt in einer, a. 1805 herausgegebenen Geschichte der ersten vier christlichen Jahrhunderte ohne alle Umschweife, daß ein großer Theil der russischen Geistlichkeit calvinisch denke; Methodius selber beruft sich ganz ernsthaft auf die Auctorität Bingham's, um zu beweisen, daß die russische Kirche nichts, als den reinen Glauben der Apostel lehre. In den Auszügen, welche Schmitt [1]) aus mehreren Schriften Philaret's, eines der einflußreichsten und angesehensten russischen Theologen gibt, tritt das Bekenntniß der protestantischen sola fida augenfällig hervor; die heilige Schrift wird für die einzig reine und vollständig genügende Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens erklärt [2]). Die im europäischen Abendlande am meisten bekannt gewordene Kundgebung aus dem Bereiche der russischen Kirchengemeinschaft, nämlich die mehrerwähnte Apologie der russischen Kirche von A. v. Stourdza [3]), kann wol zufolge ihres gänzlichen Mangels an theologischer Akribie und historischer Gründlichkeit [4]) kaum für ein authentisches Zeugniß des Glaubens der heutigen russischen Kirche gelten; jedenfalls ist sie aber ein zuverläßiges Zeugniß des Geistes, der in den gebildeten Vertretern des russischen Kirchenthums herrscht, und entspricht ziemlich genau der Charakteristik, welche vorstehend über die protestantisirenden oder auch idealisirend verflüchtigenden Tendenzen eines Theiles der heutigen Vertreter des russischen Kirchenthums gegeben wurde [5]).

---

[1]) A. a. O., S. 235 ff.

[2]) Daher die große Gunst, welche die russische Geistlichkeit den Bemühungen der englischen Bibelgesellschaft zuwendete. Vgl. Schmitt a. a. O., S. 244.

[3]) Considerations sur la doctrine et l'ésprit de l'église orthodoxe. Stuttgart, 1816.

[4]) Diese Mängel sind eindringlich aufgedeckt und nachgewiesen in dem Oben §. 469 erwähnten Werke des französischen Jesuiten Rozaven.

[5]) Stourdza's Buch ist übrigens ein getreuer Spiegel der geistigen Stimmung jener Epoche, in welcher es geschrieben wurde; theosophische und naturphilosophische Ideen, wie sie im Zeitalter der Restauration im Schwange waren, geben dem Buche seinen geistigen Gehalt, und bieten dem Verfasser das

§. 476.

Bei dieser Gelegenheit ist es wol von Interesse, über den Zustand der Theologie in der russischen Kirche Näheres zu erfahren. Nachrichten hierüber gibt der, einem fürstlich-russischen Hause entsprossene Jesuit Joh. Gagarin in einem, in das neueste periodische Organ der französischen Jesuiten [1]) eingerückten Aufsatze [2]), der nach den Angaben des russischen Bischofes und Rectors der theologischen Akademie zu Petersburg, Macarius Bulgakof, ein übersichtliches Resumé einer Geschichte der russischen Theologie gibt. Bulgakof unterscheidet drei Hauptperioden der theologischen Lehrentwickelung: die patristische, rücksichtlich welcher er des Näheren auf die Werke von Walch, Lumper, du Pin, Ceillier verweist; die mittelalterlich

Mittel einer geistreichen Fassung seiner Exposée's. Wenige Sätze aus dem Buche werden genügen, um die geistige Physiognomie seines Verfassers kenntlich zu machen: La Trinité est l'objet de la science de la réligion. Source inépuisable de meditations, de découvertes et d'harmonies, ce dogme renferme tous les principes des vérités métaphysiques et naturelles .... Mais cette grande révélation ne devient accessible et salutaire à l'homme, que moyennant l'oeuvre mediatrice de la redemption .... Car l'homme né libre, mais entrainé au mal par des intelligences supérieures, séduit par les prestiges de la nature physique ..... se constitua lui-même esclave ..... L'image primitive ayant été effacée par la complicité de l'homme, il cessa d'être sa propre loi, ainsi que le dictateur de la nature. Les cieux qui jadis obéissaient à sa pensée, lui racontèrent sa condamnation et les êtres organisés lui attestèrent ses fautes et sa misère .... Le beau se sépara du bien, les influences astrales se placèrent entre la vérité rélative et la réalité des choses, l'arbre de la science ne porta plus que des fruits d'amertumes .... Dieß ist nun ganz und gar jene theosophische Mystik, wie sie im Abendlande durch St. Martin und Fr. v. Baader vertreten war, mit deren Schriften Stourdza auch augenscheinlich sich vertraut gemacht hat. Man begreift kaum, wie Stourdza, der doch innerhalb der Gemeinschaft der christlichen Gläubigen stehen wollte, bei so vieler Neigung zu speculativem Tiefsinn an der katholischen Kirche so sehr irre werden konnte, wie dieß in seinen Considerations der Fall ist!

[1]) Etudes de Théologie, de Philosophie et d'Histoire, publiées par les PP. Ch. Daniel et Jean Gagarin de la Comp. d. Jes., Paris, 1857 ff.

[2]) De l'enseignement de la théologie dans l'église russe. Etudes etc., Tom. I, p. 1—61.

byzantinische; die, bis zum Anfang des 17ten Jahrhunderts ausgedehnt, auch bereits einige Schriftsteller der russischen Kirche vorweist; und endlich die von Mogilas an datirte dritte Periode, in welcher allein von russischer Theologie im eigentlichen Sinne die Rede sein kann. Mogilas ist nebstdem, daß er sein epochemachendes Glaubensbekenntniß der orthodoxen Kirche abfaßte, auch Schöpfer einer wissenschaftlichen Theologie; vordem hatte es — bemerkt Bulgakof — in den Schulen nur eine vornehmlich auf praktische Zwecke berechnete Schulunterweisung in der Theologie gegeben. Gleichwol waren die ersten Versuche wissenschaftlicher Behandlung noch schwerfällig, ohne geschlossene systematische Einheit, in der losen Form aneinander gereihter Tractate, nach dem Muster der auf den Hochschulen des Abendlandes erlernten scholastischen Methode. Dieß stellt sich als sachlicher Befund aus einigen, dem 17ten Jahrhunderte angehörigen handschriftlichen Lehrheften der Kiewer Akademie hervor; als Vorbild in der Reihung der theologischen Materien diente das von Thomas Aq. befolgte System der Theologie. Der Kiewer Professor Theophanes Prokopowitsch (a. 1711—1716) schied die Dogmatik als selbstständige theologische Disciplin von der Moral ab, mit welcher sie bis dahin ein Ganzes ausmachte; er verläßt die argumentative Lehrweise seiner Vorgänger, und entwickelt mehr positiv und thetisch, unter Beseitigung einer Menge von müßigen Fragen. Den polemischen Ton hat er zwar nicht abgestreift, seine Polemik ist aber hauptsächlich nur gegen die Papisten gerichtet. Indeß gesteht Bulgakof ein, daß Prokopowitsch bei aller Gelehrsamkeit doch Vieles ungeprüft und zu wenig verarbeitet aus fremden Werken entlehnt habe; namentlich aus Eugen, Metropolit von Kiew, aus Gerhard und anderen ausländischen Theologen. Unter den Nachfolgern des Prokopowitsch, welche in Kiew, Kolomenski, Kasan, Moskau, Twer lehrten, hielten sich einige an die scholastische und polemische Methode, wie Kuliabka [1]), Karpinski [2]),

---

[1]) Lectiones theologicae. Sie dienten als Grundlage für den theologischen Unterricht an der Akademie zu Kiew a. 1741—1746.

[2]) Compendium orthodoxae theologicae doctrinae ab archimandrita Hyacintho Karpinski concinnatum. Leipzig, 1786.

Lebedinski [1]), Falkowski [2]) u. s. w.; Andere, wie Gorski [3]), entwickelten ihren Stoff in streng thetischer Weise, mit Ausschluß von Polemischem und Scholastischem; Einige endlich verzichteten auf systematische Strenge, und schrieben in einfacher und volksthümlicher Weise in der Landessprache, ohne jedoch planlos und unmethodisch verfahren zu wollen: Platon Lewchin, Metropolit von Moskau [4]), der Archimandrit Macarius [5]) und Juvenal Melviediew [6]). Als die vorzüglichsten unter den genannten Autoren gelten Falkowski, Gorski und der Archimandrit Macarius. Seither sind noch zwei dogmatische Werke erschienen; das eine von Peter Ternowski, Professor an der Moskauer Universität [7]), das andere von Macarius Bulgakof, aus dessen einleitendem Theile Gagarin die hier gegebenen Notizen entlehnt. Außerdem nennt Bulgakof eine Reihe polemischer Abhandlungen gegen Papisten, Protestanten und Raskolniken von verschiedenen Verfassern. Gegen die lateinischen Katholiken schrieben: Joannice Galiatowski, die Brüder Lichudes, Adam Zernikaw, Theophanes Prokopowitsch, Demetrius von Rostow, Stephan Jaworski. Gegenstände ihrer Polemik waren die Lehren vom Ausgang des heiligen Geistes, vom päpstlichen Primate, vom Augenblicke der Transsubstantiation. Gegen die Protestanten schrieben über die sieben Sacramente, über Bilderverehrung und Anrufung

---

[1]) Compendium theologiae classicum, didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum, per theoremata et quaestiones expositum. Existirt in 2 Ausgaben von a. 1799 und 1805.

[2]) Christianae orthodoxae dogmatico-polemicae theologiae olim a clarissimo viro Theophane Procopowitsch ejusque continuatoribus adornatae compendium, in usum rossicae studiosae juventutis concinnatum, atque adjectione sex ultimorum librorum juxta delineationem ejusdem clarissimi Theophanis ab archimandrita Irenaeo Falkowski completum. Moskau, 1802.

[3]) Orthodoxae orientalis ecclesiae dogmata sive doctrina christiana de credendis. Petersburg, 1818.

[4]) Vgl. Oben S. 244, Anm. 1.

[5]) „Dogmatische Theologie". Petersburg, 1783. 1790.

[6]) „Christliche Theologie". Moskau, 1806.

[7]) In zwei Ausgaben von a. 1839 und 1843.

der Heiligen: Meletius Syrigus [1]), die beiden Brüder Lichudes, Stephan Jaworski, Theophylakt Lopatinski. Die beiden Letzteren schrieben auch gegen die Raskolniken; neben ihnen Demetrius von Rostow, Pitirimes, Thotoki, Philaret von Moskau, Ignatius von Woronega.

Gagarin begleitet diesen Bericht mit einigen Bemerkungen. Bulgakof datirt die Anfänge einer wissenschaftlichen Thätigkeit unter dem neueren russischen Klerus von Petrus Mogilas her, welchem er ein besonderes Verdienst um die Weckung eines geistigen Strebens im russischen Klerus zuschreibt. Hiebei ist nun nicht zu übersehen, daß von Mogilas gesagt wird, er habe seine Studien in Paris gemacht; allerdings richtete er theologische Lehrkurse in Kiew ein, aber die für die Schule zu Kiew bestimmten Lehrer mußten im Auslande gebildet werden. Und diese Bildung wurde nicht etwa in Constantinopel oder von irgend einem anderen Orte der orientalischen Kirche geholt; vielmehr hatte der weitaus größere Theil der griechischen Geistlichen, die um diese Zeit nach Rußland kamen und sich daselbst durch gelehrte Kenntnisse bemerkbar machten, abendländische Universitäten besucht. Die Brüder Lichudes hatten in Padua studirt, Paisius Ligarides war in Rom selber gebildet worden. Bulgakof selber berichtet, daß die Lehrer an der Schule zu Kiew das theologische System des heiligen Thomas sich zum Vorbilde nahmen; die Vorträge wurden in lateinischer Sprache gehalten, die Schuleinrichtung verrieth bis in's Einzelnste occidentalischen Ursprung, und war augenscheinlich der ratio studiorum des Jesuitenordens nachgebildet. Selbst die den Unterrichtsanstalten entlehnte Congregation der allerseligsten Jungfrau fehlte in der Schule zu Kiew nicht. Die erste Weckung theologischer Strebsamkeit verdankte also die russische Kirche dem Contacte mit dem Abendlande, zunächst mit Polen, wo sich seit der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts in dem, hauptsächlich durch die Jesuiten geführten Kampfe gegen Protestantismus und Socinianismus ein reges geistiges Leben zu entwickeln begonnen hatte. Das damals unter polnischer Oberherrschaft stehende Westrußland konnte gegen diese Bewegung nicht gleichgiltig verharren; ein Theil der Westrussen knüpfte die alten Bande mit Rom an, der

---

[1]) Über die Abendmahlslehre des Meletius Syrigus vgl. Pichler Cyrill. Luk. u. s. Zeit, S. 212—214.

andere Theil suchte nach geistigen Mitteln, sein Widerstreben gegen die Union zu rechtfertigen. So wurde die russische Kirche in die großen theologischen Kämpfe hineingezogen, welche das westliche Europa im 16ten Jahrhunderte bewegten und in Polen im Beginne des 17ten sich noch nicht beruhigt hatten; durch diese Bewegungen wurde denn endlich auch die Kirche von Moskau aus ihrem Schlafe aufgerüttelt, und fieng an, das Bedürfniß zu fühlen, aus der tiefen Nacht barbarischer Unwissenheit sich herauszuarbeiten, in welche sie durch den Druck der brutalen Mongolenherrschaft hineingestürzt worden war. Dieß ist die richtige Erklärung der Anfänge geistiger Strebsamkeit in der neueren russischen Kirche.

Nach Mogilas wird von Bulgakof zuhöchst Theophanes Prokopowitsch gepriesen; er steht nicht an, ihn den Vater der russischen Theologie zu nennen. Nur fühlt er sich gedrungen, hinzuzusetzen, daß er die protestantischen Theologen abgeschrieben habe. Diese nachfolgende Restriction dürfte schon auf eine gewisse Haltungslosigkeit des angeblichen Vaters der russischen Theologie hinweisen, die leider durch ein ernstes Urtheil eines anderen ausgezeichneten Würdenträgers der russischen Kirche über Prokopowitsch's sittlichen Charakter bestätiget wird. Der Bischof Philaret von Karkow wirft in seiner Kirchengeschichte Rußlands Prokopowitsch vor, daß er ein üppiges Leben geführt, und zuerst vor Mentschikof, nach dessen Sturze aber vor Biron, dem Verfolger der kirchlich und orthodox gesinnten Bischöfe Rußlands, gekrochen sei. Der Metropolit Eugen von Kiew, welcher ein bibliographisches Lexicon über die Schriftsteller aus dem russischen Klerus hinterlassen hat, gibt Notizen über die Jugendgeschichte des Prokopowitsch, welche leider ein, wo möglich, noch unvortheilhafteres Licht auf ihn werfen. Im Bestreben, sich größere Kenntnisse zu sammeln, begab sich Prokopowitsch nach Lithauen, um in den Schulen der unirten Griechen zu studiren; da aber diese keine Schismatiker in ihren Schulen zuließen, so erklärte er sich als Glied der unirten Kirche, und trat bei den Basilianern in Witebsk ein. Seine großen Fähigkeiten und bedeutenden Leistungen bestimmten den Provinzial der Basilianer, ihn nach Rom zu senden, um sich vollständig auszubilden. Nach einem Aufenthalte von drei Jahren verließ er Rom aus unbekannten Ursachen, kehrte über Venedig durch Österreich nach Polen zurück, trat in ein schismatisches Kloster in Volhynien ein, wurde später nach Kiew als Lehrer der Dicht-

kunst und Beredsamkeit berufen, und machte dann jene weitere glänzende Laufbahn durch, die ihn so hoch emporführte, aber nur, um den cäsareopapistischen Neuerungen Peter's als Berather und Werkzeug zu dienen. Gagarin zweifelt nicht, daß die protestantisirenden Elemente, die sich in der russischen Theologie des 18ten Jahrhunderts zeigen, den von Prokopowitsch ihr gegebenen Impulsen zuzuschreiben seien. Solche Elemente zeigen sich bei Gorski, welchen Bulgakof als einen der vorzüglichsten Theologen der russischen Kirche bezeichnet hat; sie finden sich bei Falkowski, der sich über die Erkenntnißquellen des christlichen Glaubens eben so anstößig äußert, wie Gorski in seiner Auseinandersetzung der Rechtfertigungslehre. Der protestantische Einfluß wurde durch die unter Peter I herbeigezogenen Fremden wirksam, unter Biron's Gewaltherrschaft wurde er geradezu herrschend; Prokopowitsch begünstigte ihn, neben anderen Motiven ohne Zweifel auch aus jenem Hasse gegen den Katholicismus, welchen Philaret als einen übermäßigen zu bezeichnen sich gedrungen fühlt. Zu Anfang dieses Jahrhunderts wurde in der Organisation des geistlichen Unterrichtes eine große Umgestaltung eingeleitet, deren Seele Speranski war; dieses Werk der Reform wurde jedoch in einem Geiste betrieben, der bei aller Anerkennung des lobwürdigen Eifers für Hebung des wissenschaftlichen Strebens unmöglich zu billigen war, indem man die ganze Angelegenheit ausschließlich in weltliche Hände legen wollte. Auch wurden die gehofften Erfolge durchaus nicht erreicht, und die russische Theologie harrt, nach Bulgakof's eigenem Geständnisse, noch immer solcher Leistungen, in welchen man eine würdige und achtunggebietende Vertretung der russischen Kirche anzuerkennen sich gedrungen fühlen könnte. Es hat in der russischen Kirche nicht an Männern gefehlt, deren Wirken eine bessere Epoche einzuleiten geeignet gewesen wäre; ein Simeon von Polotsk, Stephan Jaworski, Theophylakt Lopatinski [1]), und vor Allen der Patriarch Nikon [2]), waren auf dem Wege, der zu einer wahren und heilsamen Regeneration der russischen Kirche und Theologie führen konnte, und eben deßhalb in seinem weiteren Verfolge auch zur Verständigung und Aussöhnung mit der katholischen Kirche des Abendlandes hätte führen müssen.

---

[1]) Näheres über diese Männer Unten §. 486.

[2]) Näheres über Nikon Unten §. 480.

Nikon's Fall und Peter's nachfolgende Reformen haben die Hoffnung auf eine solche Regeneration und Verständigung, vor der Hand wenigstens, vereitelt. Die Vorsehung geht indeß andere Wege, als jene der Menschengedanken sind; und es mag das Werk des Friedens und der Einigung bereits durch Mittel vorbereitet worden sein, deren stille und verborgene Wirkung mächtiger und nachhaltiger sein möchte, als die glänzenden Erfolge glücklicher Transactionen. Polen ist ohne Zweifel von der Vorsehung auserkoren, den ganzen slavischen Stamm dem Mittelpunct der katholischen Einheit zuzuführen. Es war einst mächtig, gegenwärtig ist ihm Leiden und Dulden beschieden; indeß, wer weiß, ob nicht in dem letzten Vierteljahrhundert die über ganz Rußland bis nach Sibirien hin zerstreuten Polen für den künftigen Sieg des Katholicismus in jenen weitgestreckten Gegenden mehr gethan haben, als das mächtige Polen der vergangenen Jahrhunderte zu wirken im Stande war?

§. 477.

Die Aussöhnung Rußlands mit der katholischen Kirche des Abendlandes ist die Rückkehr zu seiner eigenen katholischen Vergangenheit — bemerkt Verbière [1]); denn Rußland war anfangs katholisch, und wurde erst nachträglich in den schismatischen Abfall der Griechen mit hineingezogen. Die ersten Keime des Christenthums wurden in dem südlichen Theile des heutigen europäischen Rußlands lange vor dem Ausbruche des Schisma gelegt; und wenn es auch nicht die Russen (Roxolani) selber waren, welchen das Evangelium geprediget wurde, so ist doch wol anzunehmen, daß durch die von Osten, Süden und Westen sie umgebenden Völkerschaften auch bereits zu ihnen einige Kunde vom Christenthum gelangt sei. Der erste Bischof, welcher auf Verlangen der Russen aus Constantinopel als Glaubensbote zu ihnen kam, war von Ignatius gesendet; so erzählt Constantinus Porphyrogenitus und andere byzantinische Schriftsteller: Cedrenus, Zonaras u. s. w. bestätigen seine Angabe, indem sie das Begehren der Russen nach einem Glaubensboten in die Regierungszeit des Basilius verlegen, welcher sofort nach seinem

[1]) Origines catholiques de l'église russe jusqu'au 12me siècle. Siehe Etudes de théologie etc. Tom. II, p. 133 — 304.

Regierungsantritte den Photius entsetzt, und den Ignatius restituirt hatte. Daraus geht nun zugleich auch hervor, daß Photius eine Unwahrheit sagt, wenn er in seiner, vielleicht erst nachträglich abgefaßten, oder jedenfalls gefälschten Encyclica sich das Verdienst der Russenbekehrung vindicirt. In sein erstes Patriarchat fällt bloß der kühne Raubzug, welchen die Russen zur See nach Constantinopel unternahmen; was nachfolgend geschah, ereignete sich, wie gesagt, nach seiner Absetzung. Übrigens ist die Streitfrage, ob Photius oder Ignatius den ersten Glaubensboten gesendet, von untergeordnetem Belange, da diese Sendung nur theilweise Erfolg hatte, und die eigentliche Bekehrung der Russen einer späteren Zeit angehört. Segne mich — sagte die Großfürstin Olga, die um a. 956 zu Constantinopel die Taufe empfieng, zu dem Patriarchen, der sie taufte — segne mich, mein Vater, damit ich dem bösen Geiste widerstehe; mein Volk ist noch dem Götzendienste ergeben, und mein Sohn gleichfalls. Olga empfieng in der Taufe den Namen Helena, und stand dazumal in demselben Lebensalter, in welchem Helena, Constantin's Mutter, die Taufe empfieng. Um auch ihrem Volke die Segnungen des Christenthums zuzuwenden, wendete sie sich an den deutschen Kaiser Otto I, der ihr den Bischof Adalbert, vorher Mönch des Klosters St. Maximin bei Trier, sendete. Die Gründe, mit welchen Assemanni und Karamsin die Sendung dieses lateinischen Bischofes bestreiten, hält Verdière für völlig unzureichend. Olga's Enkel, Wladimir, empfieng mit einem großen Theile seines Volkes das Christenthum allerdings durch Vermittelung der Griechen; allein, wie Karamsin selber bemerkt, widerstrebte ein nicht unbeträchtlicher Theil der Russen dem Christenthum, das Heidenthum behauptete sich in einigen Gegenden Rußlands bis zum 12ten Jahrhundert. Die Gegenden und Völkerschaften für den christlichen Glauben und die christliche Sittigung zu gewinnen, war eine Aufgabe, welche durch lateinische Missionäre vollbracht wurde. Einer derselben ist der Bischof Reinbert von Kolberg, welcher im Gefolge einer mit Swätopluk, dem Sohne Wladimir's, vermählten polnischen Prinzessin nach Rußland kam, und nach der Aussage Ditmar's von Merseburg mit außerordentlichem Eifer unter den heidnisch gebliebenen Russen wirkte. Reinbert starb im Kerker, in welchen ihn Wladimir zufolge eines unbegründeten und ungerechten Verdachtes hatte werfen lassen. Neben Reinbert wirkte der Bischof Bruno,

dem 13ten Jahrhundert nichts wußten. Hätte er das Original der Urkunde gelesen, die er nur aus einem lateinischen Auszuge bei Herberstein kannte, so würde er unterlassen haben, aus ihr die Spaltung zwischen Rußland und Rom im 11ten Jahrhundert zu beweisen. Daß eine solche Spaltung nicht bestand, geht ferner daraus hervor, daß der aus seinem Lande geflüchtete, und sodann von dem polnischen König Boleslav II seiner Schätze beraubte Großfürst Isäslaw sich an Papst Gregor VII wendet, der ihn wirklich in Schutz nimmt, und den Boleslav zur Wiedergutmachung der an dem Hilfesuchenden begangenen groben Verletzung des Gastrechtes bestimmt; Isäslaw gelangt mit Hilfe eines polnischen Heeres zu dem ihm entrissenen Throne, welchen er, wie ein vorausgegangener Brief Gregor's an Isäslaw's Vater, Demetrius, ausweist, als ein Geschenk des heiligen Petrus ansehen zu wollen erklärte. Eben so suchte und fand Heinrich's Gemahlin, Agnes, wie sie in russischen Urkunden, Adelheid, wie sie in abendländischen Quellen heißt, bei Papst Urban II gegen die Unbilden ihres Gatten Schutz; später kehrte sie, wie einige Chronisten erzählen, nach Rußland zurück, und trat in ein Kloster, dessen Äbtissin sie wurde, und widmete sich als solche der Erziehung der Töchter des russischen Adels. Wäre diese Verkettung von Begebenheiten im Leben der Kaiserin erklärlich oder wahrscheinlich, wenn zwischen Rußland und dem lateinischen Abendlande eine kirchliche Spaltung bestanden hätte? Die Verbindung zwischen Rußland und der römischen Kirche bestand noch am Ende des 11ten Jahrhunderts. Papst Urban wählte Bari, wohin er zweimal eine Wallfahrtsreise zu den aus Myra dahin übertragenen Gebeinen des heiligen Nikolaus unternahm, bei seinem zweiten Kommen zum Versammlungsorte eines Concils, auf welchem, wie aus bestimmten Umständen zu schließen ist, auch der Metropolit Ephrem von Kiew anwesend war. Gewiß ist, daß er das von der römischen Kirche damals eingeführte Fest des heiligen Nikolaus in den Kalender seiner Kirche aufnahm, während es die Griechen nicht feiern. Karamsin selber schließt hieraus, daß zu jener [illegible] Rom und Rußland freundschaftliche Beziehungen [illegible] müssen. Würde Ephrem das von der römischen [illegible] Fest angenommen haben, wenn er die auf dem [illegible] declarirte Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes [illegible] Mithin zeugt die unter den Russen ganz beson[illegible]

gekommene Verehrung des heiligen Nikolaus eben so sehr für die Zustimmung der russischen Kirche des 11ten Jahrhunderts zur lateinischen Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes, wie der beim Ausbruche der Feindseligkeiten des Cärularius den römischen Legaten in Kiew gewährte Schutz (a. 1054) eine Mißbilligung der Auflehnung des Cärularius gegen die Auctorität des römischen Stuhles bekundet.

§. 478.

Die Eintracht zwischen der russischen und lateinischen Kirche bestand — bemerkt Theiner [1]) — auch noch im folgenden Jahrhundert fort. Die erste Kundgebung schismatischen Geistes verlautbarte aus einem Sendschreiben des Metropoliten Nicephorus (a. 1106—1120) an den Großfürsten Wladimir II, welches den Titel führt: „Über die Lateiner und ihre Trennung von der morgenländischen Kirche". Indeß scheinen die feindseligen Kundgebungen des Nicephorus keinen tieferen Eindruck im russischen Klerus hinterlassen zu haben. Lateinische Priester wirkten ungestört neben russischen, selbst in Kiew; lateinische Bischöfe, die im Auftrage abendländischer Fürsten kamen, fanden die freundlichste Aufnahme. Der fromme Mönch Anton, der Römer zubenannt, der aus Lübeck nach Rußland gekommen war, und bei Nowgorod am Ufer des Wolchow ein dem Kiew'schen Höhlenkloster ähnliches Kloster gegründet hatte, wird noch heute in der russischen Kirche als Heiliger verehrt. In den vielen Fragen dogmatischen und disciplinären Inhaltes, welche der Mönch Cyrill an den Bischof Niphont von Nowgorod (1130—1156) richtete [2]), findet sich nicht die leiseste Beziehung auf die zwischen Lateinern und Griechen obschwebenden Controversfragen. Der Metropolit Johann III von Kiew stand in freundlichem Briefwechsel mit Papst Alexander III; er gedenkt wol in seinen Briefen verschiedener Differenzen [illegible] Lateinern und Griechen, drückt aber das

[1]) Die [illegible] atholischen Kirche beider Ritus in Polen und Ruß[illegible] auf unsere Tage. Mit einem Rückblicke auf die [illegible] Stellung zum heiligen Stuhle seit ihrem Entsteh[illegible] gsburg, 1841), S. 30 ff.

[2]) Abg[illegible] s Liber rerum moscoviticarum (Basel, 1556), S. [illegible]

innige Verlangen aus, daß diese streitigen Puncte, größtentheils disciplinären Inhaltes, möglichst bald ausgeglichen werden möchten. In den Werken des großen Bischofes Cyrill von Turow († c. a. 1182), des slavonischen Chrysostomus, ist nicht die geringste Spur eines schismatischen Geistes zu entdecken. Die russische Kirche stand allerdings in hierarchischem Abhängigkeitsverhältnisse zur Kirche von Constantinopel, und hatte von dorther den griechischen Ritus angenommen; die Einflüsse von dorther mußten allmählig wol auch in der russischen Kirche fühlbar werden, indeß unterhielt diese noch bis in's 15te Jahrhundert freundliche Beziehungen zur römischen Kirche. Die Einladung des Papstes Clemens III zur Theilnahme am dritten Kreuzzuge scheint bei den russischen Prälaten Anklang gefunden zu haben. Eine freundliche Aufforderung des Papstes Innocenz III an die Bischöfe Rußlands zur Wiedervereinigung mit der römischen Kirche hatte zur Folge, daß die Großfürsten Rußlands sich an den Bischof Wilhelm von Modena, Legaten des Papstes Honorius III in Preußen, Liefland und Esthland, mit dem Ersuchen wendeten, nach Rußland zu kommen, und die Vereinigung Rußlands mit der römischen Kirche, der Mutter und Lehrerin der Wahrheit, einzuleiten, von welcher die russische Kirche nur aus Unwissenheit und wegen Mangel an Priestern sich entfernt habe. Der Fürst von Pskow, Jaroslaw Wladimirowicz, scheint wirklich zur lateinischen Kirche übergetreten zu sein; er verstattete den lateinischen Katholiken freie Ausübung ihres Cultus, und vermachte sein halbes Erbtheil, d. i. die Hälfte seines Fürstenthums der Kathedrale zu Dorpat, welche den Rittern des deutschen Ordens gehörte. Um dieselbe Zeit wirkte der heilige Hyacinth, einer der ersten Jünger des heiligen Dominicus, für die Verbreitung der katholischen Kirche in Rußland; er fand mit seinen drei Ordensbrüdern Godin, Florian, Benedict in Kiew freundliche Aufnahme (1222—1227), und gründete daselbst das Kloster zur heiligen Jungfrau. Unter Papst Innocenz IV vereinigte sich der tapfere Großfürst Daniel von Halicz mit der Kirche; Innocenz IV verlieh ihm den Königstitel, bestätigte (a. 1247) den Bischöfen des Reiches Halicz alle Gebräuche und Riten ihrer Kirche, soweit dieselben dem Dogma der katholischen Kirche nicht widersprachen. Obwol Daniel nach einigen Jahren wieder zum Schisma zurückkehrte, so scheinen doch seine Söhne und mehrere ruthenische Fürsten der Union treu geblieben zu sein. Der Minorit

Johann von Carpano, welcher den Fürsten Daniel für die Union gewonnen hatte, fand auch bei dem gefeierten Großfürsten von Rußland, Jaroslaw II Wsewolodowicz, günstige Aufnahme; dem Vorhaben Jaroslaw's, sein Volk zur Union zurückzuführen, kam der Tod zuvor, welchen ihm mongolischer Verrath an den geheiligten Rechten der Gastfreundschaft bereitet hatte. Um die Zeit des zweiten Lyoner Concils scheinen die russischen Metropoliten in friedlichen Verhältnissen zur römischen Kirche gestanden zu sein. Unter Papst Johann XXII eröffneten sich für die Fortschritte des Katholicismus im östlichen Europa höchst günstige Aussichten. Die Genuesen hatten die Gestade des schwarzen und asow'schen Meeres besetzt, und sich in Taurien festgesetzt. Damit gewannen lateinische Missionäre einen Stützpunct für eine ausgebreitete und segensreiche Thätigkeit, so daß durch eine Bulle v. J. 1322 ein Bisthum zu Kaffa gegründet wurde, dessen Gränzen von Bulgarien bis zur Wolga, vom schwarzen Meere bis in's Land der Russen sich erstreckten. Zu derselben Zeit eroberte der Herzog Gedemin von Lithauen einen großen Theil Rußlands von Nowgorod bis Kiew herab. Obwol Heide, zeigte er sich den lateinischen Missionären sehr günstig, und erlaubte, obschon er den Gedanken, Christ zu werden, wieder aufgab, wenigstens seinen zwei Söhnen, sich taufen zu lassen. Die Verlegung des Metropolitenstuhles von Kiew nach Moskau leistete der Verbreitung der lateinischen Kirche und der Förderung der Union Vorschub. Die Metropoliten Peter (1318—1326) und Theognost (1326—1353), unter welchen diese Verlegung statt hatte, waren der römischen Kirche befreundet, ihre Nachfolger bis fast in die Mitte des 15ten Jahrhunderts mit der römischen Kirche mehr oder weniger vereint. Unter diesen ragt Alexis hervor (1354—1378), der von unirten und nichtunirten Russen als Heiliger verehrt wird. Einer der aufrichtigsten Verehrer und Freunde der römischen Kirche war der Metropolit Cyprian (1380—1406), welcher sich um die Kirche seines Landes unsterbliche Verdienste erwarb, und in Wahrheit den Namen eines Wiederherstellers der Wissenschaften in seinem Vaterlande verdient. Er verwendete die von seinen angestrengten Mühen ihm erübrigenden Mußestunden auf Ausarbeitung slavonischer Übersetzungen verschiedener Kirchenväter und Kirchenbücher, welche er zu diesem Zwecke aus seinem Vaterlande, dem katholischen Servien, hatte kommen lassen; die slavonischen Pergamentschriften kirchlichen Inhaltes, welche

Rußland heute aufbewahrt, sind zum größeren Theile auf seine Anregung abgefaßt oder aus den Ländern slavischer Völker nach Rußland gebracht worden. Cyprian's Nachfolger Photias war ein ränkevoller, habgieriger Mann und dabei ein geschworner Feind der römischen Kirche. Mit besonderem Hasse verfolgte er den Großfürsten von Lithauen und Südrußland, Witowt, auf dessen Anregung sich endlich die Bischöfe von Südrußland zusammt den Fürsten, Bojaren und Großen des Reiches zu Kiew versammelten, und für Kiew einen eigenen Metropoliten (Gregor Zamblak) wählten (a. 1414). Obwol dieser die in Constantinopel nachgesuchte Bestätigung nicht erhielt, blieben die Bischöfe und Optimaten Lithauens und Südrußlands dennoch bei ihrer Wahl; und so war nun das russische Kirchengebiet unter zwei Metropolien, eine nördliche und südliche getheilt — ein Umstand, der die später erfolgende Union Südrußlands mit der lateinischen Kirche sehr begünstigte. Denn während die Moskauer Metropoliten durch die Gewalt ihrer Großfürsten sich hielten, stützten sich die Kiewer Metropoliten auf den Schutz der lithauischen Großfürsten und polnischen Könige, waren also durch ihre natürlichen Verhältnisse an eine befreundete Stellung zur lateinischen Kirche angewiesen. Bereits Papst Martin V ernannte die beiden Herrscher Polens und Lithauens, Wladislaw und Alexander, zu Vicaren des heiligen Stuhles und der römischen Kirche für ihre Länder, namentlich aber für die russischen Staaten. Unter dem in Griechenland gebildeten Metropoliten Isidor waren nochmals beide Metropolien vereiniget; in Moskau wollte man aber nach seiner Rückkehr von Ferrara-Florenz vom Florentiner Concil nichts wissen, der Großfürst Wassili III Wassiljwicz ließ ihn sogar gefangen setzen. Isidor entkam nach zwei Jahren durch die Flucht, und eilte nach Rom, wo er für die Unionssache thätig zu wirken fortfuhr, bis er als erwählter Patriarch von Constantinopel starb († 1443). In Kiew war die von Isidor verkündete Union freudig aufgenommen worden, und wurde bis gegen Ende des 15ten Jahrhunderts ziemlich aufrecht erhalten. Unter dem König Alexander II aber, der sich mit einer moskauischen Prinzessin vermählte, gewannen die Schismatiker die Oberhand; die schwachen Regierungen der nachfolgenden Könige Sigismund I und Sigismund August II (1506 —1572) waren dem Umsichgreifen des Schisma sowie des Protestantismus nicht minder günstig. Erst unter Stephan Bathori

wendete sich die Sache wieder zum Besseren, unter seinem Nachfolger Sigismund III aber erfolgte die glorreiche Rückkehr der südlichen Metropolie Rußlands in die Gemeinschaft mit der römischen Kirche (1595). Zur Herbeiführung dieses überaus freudigen Ereignisses trugen die Ereignisse im Gebiete der nördlichen Metropolie eben so sehr bei, wie das wiedererstarkte Leben und der große Aufschwung des Katholicismus in Polen gegen das Ende des 16ten Jahrhunderts. Die Kirche von Moskau seufzte damals schon anderthalb Jahrhunderte unter der Tyrannei roher und wilder Despoten, unter welchen Iwan IV Wasiljwicz (1534—1584) der Schrecklichste war. Unter seinem Nachfolger Fedor Iwanowicz (1584—1589) herrschte der allmächtige Günstling Boris Gudonow, welcher die brutale Willkürherrschaft Iwans fortsetzte und nebstbei würdige und fromme Bischöfe des moskauischen Kirchensprengels rachsüchtig verfolgte. Als er nun letztlich noch den niedrigen und gewissenlosen Schmeichler Hiob auf den Metropolitenstuhl von Moskau erhob, und überdieß bei dieser Gelegenheit die Erhebung Moskau's zur Patriarchalkirche bewerkstelligte, mochte die südliche Metropole es im Interesse der Ehre, Ruhe und Sicherheit ihres Sprengels für angemessen erachten, die Bande der Gemeinschaft mit der Kirche von Moskau vollkommen zu lösen, und in eine förmlich declarirte Union mit der abendländischen Kirche zurückzutreten. Zudem war die Erhebung Hiob's zum Patriarchen unter Umständen zu Stande gekommen, welche vollkommen geeignet waren, in den Bischöfen Südrußlands die immerhin noch vorhandene Achtung und Anhänglichkeit, die sie an den Patriarchenstuhl von Constantinopel band, vollends zu zerstören. Der Patriarch Jeremias, der zur Sammlung von Almosen nach Rußland gekommen war, ließ sich sein Patriarchalrecht über die moskauische Kirche um Geld abkaufen, benahm sich überdieß bei seiner Rückreise von Moskau nach Constantinopel im Kiewer Kirchensprengel auf das übermüthigste und rücksichtsloseste gegen den Metropoliten Michael Rahosa und dessen Suffragane, denen er nebstbei große Geldzahlungen auferlegte, nachdem er bereits vom König Sigismund III und den katholischen Fürsten Polens und Lithauens auf das reichlichste beschenkt worden war. An die Blüthe der russischen Kirche unter ihren glorwürdigen, der römischen Kirche befreundeten Häuptern Cyprian, Gregor Zamblak, Isidor, Missail (s. a. 1474), Joseph Sultan (s. 1490) sich erinnernd, rief Rahosa

die Bischöfe seiner Metropolie zu einem Concil nach Brecze, um mit ihnen zu berathen, wem man zu gehorchen habe, ob dem neuerwählten Patriarchen Hiob von Moskau, oder dem heiligen Patriarchen der gesammten katholischen Kirche, dem Papste. Die Versammelten erklärten sich einstimmig für das Letztere, und schickten bereits im folgenden Jahre eine Gesandtschaft nach Rom, um dem heiligen Stuhle ihre Vereinigung mit der Kirche anzuzeigen (1595). Das von ihnen an den Papst (Clemens VIII) gerichtete Schreiben war unterzeichnet von dem Metropoliten Rahosa, vom Erzbischof von Polozk und Vitebsk, von den Bischöfen von Przemisl und Samborsk, Lemberg, Chelm, Pinsk und Turow. Unter dem schismatischen Klerus Rußlands rief diese That eine ungemeine Aufregung und Erbitterung hervor, und hatte die heftigsten Verfolgungen der unirten Kirche zur Folge. Diese aber behauptete sich nicht nur standhaft, sondern breitete ihr Gebiet noch weiter aus; der Metropolit Joseph Velamen Rudski (1613—1635), welchen Papst Urban VIII den Athanasius Rußlands und den Atlanten der Union nannte, brachte es dahin, daß alle Ruthenen, mit wenigen Ausnahmen, der Union beitraten. Die im Schisma Zurückgebliebenen streuten allerlei Lügen unter das ruthenische Volk; man verdächtigte den römischen Stuhl, als ob er den Ruthenen den griechischen Ritus nehmen und den lateinischen aufzwingen wolle. Paul V protestirte gegen diese Verläumdung, und bestätigte den Ruthenen durch eine eigene Bulle (vom 10. Dez.) die freie Ausübung ihres Ritus, und wies zugleich darauf hin, daß seine Vorfahren von jeher gegenüber den zur Union zurückkehrenden Anhängern des griechischen Ritus es so gehalten hätten. Unter Johann Sobieski (1674—1696) kehrten endlich auch die Bischöfe von Lemberg und Przemisl, die bald nach Abschluß der Union wieder abgefallen waren, in die Union zurück; sogar der Bischof von Smolensk, welches damals bereits unter russische Herrschaft gekommen, trat ihr bei [1].

---

[1]) Über die, der Union der polnischen Ruthenen nachfolgende Union der österreichischen Ruthenen vgl. Fiebler's „Beiträge zur Geschichte der Union der Ruthenen in Nord-Ungern und der Immunität des Klerus derselben.“ Abgedruckt in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, philos. histor. Klasse, Jahrgang 1862, Bd. XXXIX, S. 481—524. Ferner ebendas., Jahr-

§. 479.

Die Moskauer Kirche hat einer Union mit der römischen Kirche beharrlich widerstrebt, aber gleichwol in ihren Kirchenbüchern sprechende Denkmale ihrer katholischen Vergangenheit bewahrt. Graf de Maistre macht in seinem Buche über den Papst [1]) eine Reihe von Stellen aus russischen Kirchenbüchern namhaft, welche dem kirchlichen Primate Petri und seiner Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle unzweideutigst Zeugniß geben. Diese Stellen schließen sich demnach an jene Zeugnisse an, welche Pitzipios aus den gottesdienstlichen Büchern der Constantinopler Kirche über denselben Gegenstand beibringt [2]). Nach de Maistre wurden ähnliche Nachweisungen gegeben von dem griechisch-unirten Erzbischofe zu Lemberg, Michael Lewicki [3]), und in den Schriften zweier bekannter russischer Schriftsteller aus fürstlichem Geblüte: August Gallitzin [4]), Joh. Gagarin [5]). Wir halten uns an die Mittheilungen des Letzteren als Desjenigen, der das von seinen Vorgängern Gesagte vollständig, geordnet und mit den Ergebnissen seiner eigenen Nachsuchungen bereichert wiedergibt. Bemerkenswerth ist bereits — sagt Gagarin — die in der russischen Kirche übliche Vorbereitung auf das jährlich wiederkehrende Fest des Apostels Petrus. Das russische Kirchenjahr enthält vier große Fastenzeiten, welche ihrer natürlichen Bedeutung nach den größten Festen des Kirchenjahres vorausgehen; diese Feste sind nun das Weihnachtfest, das Osterfest, Mariä Himmelfahrt — und das Fest des Apostelfürsten Petrus. Legt sich nicht der Gedanke dringlich nahe, daß die russische Kirche durch diese Art Vorbereitung ihren Gläubigen eine recht hohe Vorstellung von der Bedeutung des Apostelfürsten einprägen wollte? Und wenn nun der Gläubige der russischen Kirche

---

gang 1861, Bd. XXXVIII, von eben demselben Verfasser: „Die Union der in Ungern zwischen der Donau und Drau wohnenden Bekenner des griechisch-orientalischen Glaubens." S. 284—297.

[1]) Du Pape, Liv. I, chap. 10.

[2]) Vgl. Oben §. 474.

[3]) In einem, lateinisch abgefaßten Hirtenbriefe an den ihm unterstehenden Klerus, vom 10. März 1841.

[4]) Im Anhange der Schrift: Un missionaire russe en America. Paris, 1856.

[5]) Les Starovères etc. (vgl. Oben §. 465) p. 64—66; 70—77.

nach seiner langen und strengen Vorbereitung auf dieses hohe Fest die Kirche betritt, so gewärtiget er, in den Gebeten und Gesängen des Festes eine Reihe von Stellen zu vernehmen, welche in den verschiedensten Ausdrücken und Redewendungen den Primat des heiligen Petrus verkünden. Er hört über den Apostel Petrus sagen, daß derselbe der erste der Apostel, der Fürst der Apostel sei, den ersten Sitz in der Kirche einnehme, der Lehrer, Grundstein, Hirt und Führer der Apostel sei, über dieselben Gewalt habe, daß er die Quelle und Essenz der Rechtgläubigkeit, der Grundstein und die Säule des Glaubens, der Fels, auf welchem die Kirche Christi ruhe, und der von Christus bestellte Hirt der Schafe Christi sei, daß er, während dem Jakobus der Sitz von Jerusalem zugewiesen worden, die Obsorge über den gesammten christlichen Erdkreis erhalten habe, daß ihm zuerst das Steuerruder der Kirche anvertraut worden. Nach dem Apostel Petrus aber — heißt es in den russischen Kirchenbüchern — ist der heilige Linus Bischof von Rom gewesen; und nach Linus und Cletus führte Clemens mit Weisheit das Steuerruder des Schiffes, welches die Kirche Jesu Christi ist, inmitten der Stürme und Unwetter, und weidete die Heerde Jesu Christi mit großer Mühe und Sorgfalt. Göttliches Oberhaupt der heiligen Bischöfe, redet die russische Kirche den Papst Sylvester an, du hast die göttliche Lehre befestiget, den gottlosen Mund der Ketzer verschlossen; du bist das Haupt des geheiligten Rathes, du hast den Thron des Fürsten der Apostel verherrlichet! Welchen Namen — heißt es am Feste des heiligen Leo — werde ich heute dir geben, gottbegeisterter Mann! Werde ich dich Haupt der rechtgläubigen Kirche und Stärkung der Frömmigkeit, den vorzüglichen Herold und die feste Stütze der Menschheit, das ehrwürdige Haupt des obersten Rathes nennen? Sehr weiser Leo, Säule der Rechtgläubigkeit der Kirche Christi, Nachfolger des glorreichen Vaters, bekleidet mit seiner Gewalt, und die Glut seines Eifers besitzend, du hast einen von Gott eingegebenen Brief geschrieben; du hast umgestoßen und niedergeworfen die Erfindungen der Ketzerei! Den heiligen Martin spricht die russische Kirche an: Du hast dem göttlichen Throne Petri Ehre gemacht, und dadurch, daß du die Kirche unerschütterlich auf diesem Felsen erhalten, hast du deinem Namen Ruhm erworben. Glorwürdigster Meister aller rechtgläubigen Lehrer, Wahrheit verkündendes Organ der heiligen Gebote, um den sich das ganze Priesterthum

zusammt den rechtgläubigen Gemeinden vereinigten, um die Ketzerei zu verdammen! In ähnlicher Weise feiert die russische Kirche das Andenken der heiligen Päpste Cölestin und Agapet. Im Leben des heiligen Papstes Gregor II sagt ein Engel zu Gregor: Gott hat dich berufen, auf daß du der höchste Bischof und Nachfolger Petri, des Apostelfürsten, seiest. In einer für den kirchlichen Gebrauch angenommenen Sammlung von Reden und Briefen der alten Kirchenlehrer kommt ein Brief Gregor's II an Leo den Isaurier vor, und in demselben die Stelle: „Deßhalb verbieten wir, bekleidet mit der Macht und der Obergewalt des heiligen Petrus ....“ Eben so kennt die russische Kirche die vielen Stellen, in welchen der heilige Chrysostomus dem Primate Petri Zeugniß gibt [1]), und feiert den Papst Innocenz als oberstrichterlichen Schützer des verfolgten heiligen Bischofes.

§. 480.

Die russische Kirche gibt in ihren Kirchenbüchern dem Primate der römischen Kirche wenigstens für die ersten christlichen Jahrhunderte Zeugniß; es möchte sich aber — bemerkt Gagarin — leicht zeigen lassen, daß sie, selbst im Interesse ihres eigenen Bestandes, auch für die Zukunft von der Anerkennung desselben sich nicht beharrlich lossagen könne. Sie birgt in ihrem Schooße Gegner, welchen gegenüber sie, als bloße Staats- und Reichskirche, in der Trennung von dem gemeinsamen sichtbaren Haupte der christlichen Einheit, das Recht ihrer göttlichen Sendung und ihrer hierarchischen Institutionen zu vertreten auf die Dauer nicht vermögend sein wird. Gagarin unterzieht, zur Erhärtung des Gesagten, eine in den letzteren Jahren erschienene Schrift eines russischen Prälaten gegen die Starowerzen [2]) einer näheren Prüfung [3]), und sucht zu zeigen, was

---

[1]) A. a. O., S. 67 ff.

[2]) Der Titel dieser Schrift lautet in der von Gagarin gegebenen französischen Übersetzung: L'église de Jésus-Christ vraiment ancienne et vraiment orthodoxe; exposition faite en vue des soi-disants Starovères, par Mgr. Grégoire, archevèque de Cazan. 3me edition, revue et augmentée. St. Pétersbourg, 1856; 2 Vol.

[3]) In dem Aufsatze: Les Starovères etc. Vgl. Oben §. 465.

und wie viel die russische Hierarchie in ihrer Isolirung von der katholischen Einheit den Starowerzen beweisen könne, und was sie ihnen nicht beweisen könne. Das Starowerzenthum entstand in der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts, und datirt sein Entstehen von den Bewegungen her, welche in Folge der vom Patriarchen Nikon (1652—1681) vorgenommenen Verbesserung des Textes der russischen Kirchenbücher und der slavonischen Bibelübersetzung entstanden. Es war aber nicht eigentlich die unumgänglich nothwendige Verbesserung — bemerkt Gagarin —, welche einen großen Theil des russischen Volkes an seiner Kirche irre machte, sondern eine andere Veränderung, die seit Nikon's Tagen im Wesen der russischen Kirche vor sich gieng, und von dem tiefer religiösen Theile des Volkes mit richtigem Instincte herausgefühlt wurde; nur daß dasselbe in seiner beschränkten Auffassungsweise in dem Urheber der äußeren greifbaren Reform auch den Urheber jener anderen Umänderung zu erkennen glaubte, gegen welche eben Nikon selber mit fruchtloser Anstrengung angekämpft hatte — nämlich gegen die successiv sich vollziehende Umwandlung der nationalen Kirche, des Trostes und Heiligthums des Volkes, in ein Staatsinstitut. Eben diese Kirche in ihrer jetzigen Gestalt und Einrichtung wollen nun die russischen Theologen gegen die Starowerzen vertheidigen; und ganz gewiß sind Letztere, ohnehin schlichte und einfache Menschen, nicht im Stande, irgend Etwas den gelehrten Theologen zu entgegnen, wenn diese ihnen beweisen, daß nur diejenige Kirche, welche Bischöfe und Priester hat, die apostolische und somit wahre, von Christus selber eingesetzte Kirche sein könne. Warum wollen deßungeachtet die Staroweren von der Hierarchie der russischen Kirche nichts wissen? Etwa darum, weil sie häretischer Weise die göttliche Einsetzung der Hierarchie läugnen? Aber sie anerkennen ja die russische Kirche und Hierarchie von ihrer geschichtlichen Entstehung an bis zum J. 1651, und würden unter gewissen Bedingungen auch die jetzige Hierarchie der russischen Kirche anerkennen. Zudem ist der Umstand, daß die Staroweren keine Bischöfe und Priester haben, etwas Zufälliges; es wäre eben so gut denkbar, daß sie, wie andere aus der Kirche ausgeschiedene Secten, die Nestorianer, Jakobiten u. s. w., ihre eigene Hierarchie hätten. Und für diesen Fall wäre mit dem Nachweise, daß die wahre Kirche nur jene sein könne, welche eine göttlich eingesetzte Hierarchie anerkennt, noch gar nichts geholfen. Der Grund der

Opposition der Starowerzen liegt tiefer; und so wenig sie als ungelehrte Leute auch im Stande sind, die Beweisführungen der russischen Theologen zu widerlegen, so sagt ihnen doch ein unausrottbares Gefühl, daß die Kirche, nach welcher sie sich sehnen, nicht diejenige sei, die sich ihnen in der Staatskirche darbietet. Sie begehren nach jener freien, echt volksthümlichen Kirche, die in den Tagen der heiligen Olga und des heiligen Wladimir bestand; diese Kirche war aber darum frei und groß, weil ihr Umfang über die Gränzen des russischen Volksthums hinausreichte, weil sie die große Eine, allgemeine Kirche war, welche der letzte und höchste Hort jedes besonderen Volksthums ist, und in der göttlichen Institution des Primates den Hort ihres eigenen Bestandes und ihrer unwandelbaren Stetigkeit besitzt, welche an der schismatischen russischen Kirche den Starowerzen nachzuweisen, die russischen Theologen sich wol vergeblich bemühen würden. In der gemeinsamen Anerkennung des gottgestifteten Primates könnten sich demnach wol auch die Starowerzen und die Anhänger der hierarchisch organisirten Kirche Rußlands wieder versöhnen und mit einander verständigen: die Starowerzen fänden im Papste den Hort der kirchlichen Unabhängigkeit, die ihnen durch die der weltlichen Regierung untergebene Hierarchie der Staatskirche gefährdet scheint; die Vertreter der hierarchischen Kirche Rußlands wären in die Lage gesetzt, den Starowerzen mit zwingender Strenge nachzuweisen, daß die mit dem römischen Primate geeinigte russische Kirche die wahre Kirche Christi sei und die biblischen Merkmale der Kirche Christi bei ihr vollständig zutreffen.

§. 481.

Gagarin bleibt nicht dabei stehen, die, der russischen Kirche durch das sie gefährdende Sectenwesen nahegelegte Unionsfrage als theologisches Problem zu besprechen; er hebt auch die staatlich-politische Bedeutung dieser Frage hervor [1]), und sucht zu zeigen, daß Rußland jenen tiefgreifenden Widerspruch, in welchen es sich durch seinen Widersatz zum Katholicismus mit sich selbst als berufenem Horte und Schützer des europäischen Conservativismus verwickelt hat, nun durch seinen Beitritt zur Union mit der abend-

[1]) Siehe Cap. 3 u. 4 seiner Schrift: La Russie, sera-t-elle catholique?

ländischen Kirche friedlich und unblutig überwinden könne. Die Nothwendigkeit, sich in diesem Puncte ernstlich zu entscheiden, ist für Rußland nahe gerückt; seine Lage ist zur Zeit unbestritten eine kritische, und es ist nicht abzusehen, wie es die in seinem Inneren auftauchenden Gefahren seines Bestandes anders, als durch Aussöhnung mit der katholischen Kirche des Abendlandes sollte bewältigen können. Es kann den ernstlichen Gedanken hieran nicht von der Hand weisen; es ist seit Peter I mit dem civilisirten Abendlande durch so vielseitige Beziehungen verschlungen, daß es seinen Bestand nicht etwa durch ein einfaches Zurückziehen auf sich selbst retten zu können glauben darf. Die Einflüsse der westeuropäischen Civilisation und Bildung sind zu tief in sein Inneres eingedrungen, als daß es dieselben, soweit sie einen dem russischen Staatsthum gefahrdrohenden Einfluß entwickeln, einfach ausstoßen könnte; es bleibt ihm nichts übrig, als sich zum Hort des abendländischen Conservativismus, der zugleich der religiöse Hort aller irdischen Auctorität ist, in freundliche Beziehung zu setzen, und die aus dem Abendlande eingedrungenen destructiven und revolutionären Tendenzen durch die dem Geiste der Erhaltung dienende Bildung des Abendlandes zu überwinden. Man glaube nicht, daß der Geist der sogenannten altrussischen Partei, welche sich auf das exclusive Russenthum stützt, diese geistig-religiöse Macht der Erhaltung aus sich selbst zu entwickeln vermöge. Diese Partei hegt trotz ihres anscheinenden Conservativismus selber auch revolutionäre Tendenzen in sich, welche jenen des sogenannten Jungrußlands, d. i. des vom westeuropäischen Liberalismus inficirten Theiles der Nation begegnen. Sie führt drei Schlagworte von allerdings bezaubernden Klange im Munde: Orthodoxie, Autokratie, Nationalität. Indeß Orthodoxie, wie Autokratie ordnen sich im Denken und Streben der altrussischen Partei dem Nationalitätsprincipe unter, und sollen letzterem als Hebel der exclusiven Russificationsbestrebungen in der inneren und äußeren Staatspolitik dienstbar sein. Weder die Kirche Rußlands, noch das russische Herrscherhaus können, ohne ihrer Würde und hohen Aufgabe zu vergeben, sich zu bloßen Werkzeugen der altmoscowitischen Partei hergeben, oder in derselben die sichere Stütze ihres eigenen Bestandes und Flores suchen wollen. Nicht um die Kirche, und nicht um die Autokratie, sondern um das Aufgehen des gesammten slavischen Ostens im Russenthum ist der altnatio-

nalen Partei letztlich zu thun; und es möchte leicht der Fall sein, daß sie, an's Ziel dieser Wünsche gelangt, auch daran denken würde, der autokratischen Dynastie sich zu entledigen, und ebenso die lästige Auctorität einer mächtigen und einflußreichen Kirche sich vom Halse zu schaffen. So würden also die letzten, im Namen der Nationalität angestrebten Ziele der altrussischen Partei der Sache nach zusammenfallen mit jenen, auf welche im Namen der politischen Freiheit Jungrußland hinarbeitet. Es mag zur Zeit noch Viele geben, welche, der russischen Kirche aufrichtig ergeben, von dem Gelingen der Pläne der altrussischen Partei nicht bloß die Glorie des russischen Vaterlandes, sondern auch einen großen Triumph ihrer Kirche und einen glorreichen Sieg des Evangeliums erwarten. Diese Illusionen müssen weichen, und die aufrichtigen, christlich gesinnten Patrioten müssen einsehen lernen, daß der große Beruf, welcher der russischen Nation und dem russischen Reiche von der Vorsehung zugewiesen ist, auf anderen Wegen und mit anderen Mitteln zu verwirklichen ist. Alle aufrichtigen Freunde des russischen Vaterlandes, sie mögen sich auf die Seite der dem Abendlande zugewendeten Fortschrittspartei, oder auf jene der sogenannten altnationalen Partei neigen, müssen vor Allem die sittliche Kräftigung und geistige Hebung des russischen Volkes wünschen. In dieser Hinsicht haben nun allerdings Jene recht, welche den gefährlichen und verderblichen fremdländischen Einfluß auf den russischen Volksgeist ausgemerzt wünschen. Dieß kann aber nur so viel bedeuten, als Ausmerzung der Gedankensaat, die aus febronianischen, aufklärerischen, voltairianischen, hegelianischen Einflüssen erwachsen und unter das russische Volk ausgestreut worden ist. Andererseits aber können die Gefahren falscher Bildung nur durch die Verbreitung echter Bildung beschworen werden; und damit legt sich die Unmöglichkeit einer geistigen Isolirung vom Abendlande von selber einleuchtend nahe. Es handelt sich nun darum, daß man in der unabweislichen geistigen Verbindung mit dem Abendlande nach der rechten Seite sich hinwende. Die Sittigung des Abendlandes ist das Werk der katholischen Kirche; Alles, was fundamental ist in der Entwickelung der europäischen Civilisation, hat unter der Pflege und dem veredelnden Einflusse der katholischen Kirche sich gestaltet und entwickelt. Die den echt nationalen Bildungsbestrebungen der russischen Patrioten homogenen Bildungselemente des Abendlandes

sind demnach im Schooße des abendländischen Katholicismus zu suchen. Diese geistige Befreundung mit dem katholischen Abendlande genügt aber für sich allein noch nicht; es bedarf weiter auch des directen Anschlusses an die katholische Kirche, um dem russischen Klerus die Möglichkeit zur Erfüllung seiner Sendung im Werke der geistigen Hebung, Veredlung und Regenerirung des russischen Volksthums zu sichern. Rußland braucht einen Klerus, welcher auf alle Klassen der Gesellschaft einzuwirken vermag, der den gemeinen Mann geistig zu heben, und zugleich jene Wolken zu zerstreuen versteht, welche in höheren Gesellschaftskreisen durch die bösartigen Einflüsse voltairianischer Frivolität und durch verwirrende Täuschungen des vermeintlichen Tiefsinns der Hegelei sich angesammelt haben. Es wird jedoch kaum, oder vielmehr ganz gewiß nicht gelingen, dem Klerus das Ansehen, die Wissenschaft und die übermenschliche Hingebung zu verleihen, deren er zur Erfüllung seiner Sendung bedarf, wenn man ihm nicht die hiezu nothwendige Unabhängigkeit gönnt; diese ist aber nur durch das Mittel der Union mit der römischen Kirche zu erreichen. Der Gedanke einer unabhängigen Kirche beschäftiget in Rußland nicht wenige der Besseren des Volkes, die jedoch, von Vorurtheilen gegen den Katholicismus eingenommen, statt der Union allenfalls an eine Wiederaufrichtung des russischen Patriarchates denken. Allein wer sieht nicht, daß dieses Mittel für den beabsichtigten Zweck völlig werthlos ist! Entweder ist das Patriarchat der weltlichen Herrschermacht unterthan, und dann ist es eine überflüssige Schöpfung; oder es stellt sich als inländische souveraine Macht neben, vielleicht über den weltlichen Herrscher, und eine solche, von einem landeseingebornen Unterthan geübte Herrschaft sich zu verbitten würde der Czar alle Ursache haben [1]. Wol aber muß er wünschen, daß der russische Klerus die zahllosen Secten mit der herrschenden Kirche des Reiches zu versöhnen im Stande sein möge. Der orthodoxe Klerus hat sich hiezu unfähig

[1] Nach Pitzipios (Or. Kirche, S. 400) haben eben die mit einer bloßen Nationalkirche unvereinbaren Ansprüche der russischen Hierarchie die Beherrscher Rußlands in jene falsche Lage gedrängt, in welcher sie sich gegenwärtig der Kirche gegenüber befinden, die sie nicht anders ungefährlich zu machen wußten, als daß sie gewissermaaßen selbst die oberste Leitung derselben an sich rißen.

nalen Partei letztlich zu thun; und es möchte leicht der Fall sein, daß sie, an's Ziel dieser Wünsche gelangt, auch daran denken würde, der autokratischen Dynastie sich zu entledigen, und ebenso die lästige Auctorität einer mächtigen und einflußreichen Kirche sich vom Halse zu schaffen. So würden also die letzten, im Namen der Nationalität angestrebten Ziele der altrussischen Partei der Sache nach zusammenfallen mit jenen, auf welche im Namen der politischen Freiheit Jungrußland hinarbeitet. Es mag zur Zeit noch Viele geben, welche, der russischen Kirche aufrichtig ergeben, von dem Gelingen der Pläne der altrussischen Partei nicht bloß die Glorie des russischen Vaterlandes, sondern auch einen großen Triumph ihrer Kirche und einen glorreichen Sieg des Evangeliums erwarten. Diese Illusionen müssen weichen, und die aufrichtigen, christlich gesinnten Patrioten müssen einsehen lernen, daß der große Beruf, welcher der russischen Nation und dem russischen Reiche von der Vorsehung zugewiesen ist, auf anderen Wegen und mit anderen Mitteln zu verwirklichen ist. Alle aufrichtigen Freunde des russischen Vaterlandes, sie mögen sich auf die Seite der dem Abendlande zugewendeten Fortschrittspartei, oder auf jene der sogenannten altnationalen Partei neigen, müssen vor Allem die sittliche Kräftigung und geistige Hebung des russischen Volkes wünschen. In dieser Hinsicht haben nun allerdings Jene recht, welche den gefährlichen und verderblichen fremdländischen Einfluß auf den russischen Volksgeist ausgemerzt wünschen. Dieß kann aber nur so viel bedeuten, als Ausmerzung der Gedankensaat, die aus febronianischen, aufklärerischen, voltairianischen, hegelianischen Einflüssen erwachsen und unter das russische Volk ausgestreut worden ist. Andererseits aber können die Gefahren falscher Bildung nur durch die Verbreitung echter Bildung beschworen werden; und damit legt sich die Unmöglichkeit einer geistigen Isolirung vom Abendlande von selber einleuchtend nahe. Es handelt sich nun darum, daß man in der unabweislichen geistigen Verbindung mit dem Abendlande nach der rechten Seite sich hinwende. Die Sittigung des Abendlandes ist das Werk der katholischen Kirche; Alles, was fundamental ist in der Entwickelung der europäischen Civilisation, hat unter der Pflege und dem veredelnden Einflusse der katholischen Kirche sich gestaltet und entwickelt. Die den echt nationalen Bildungsbestrebungen der russischen Patrioten homogenen Bildungselemente des Abendlandes

kann aber nicht dringlich genug nahe gelegt werden, daß die unerläßliche Bedingung zur Verwirklichung dieser Aussichten die Katholisirung Rußlands ist. Die Versöhnung Rußlands mit dem heiligen Stuhle wäre ein Werk, bei welchem jede der drei, hiebei concurrirenden Mächte: der apostolische Stuhl, die russische Kirche und die kaiserliche Macht Rußlands, nur hohen, großen und heiligen Gewinn einernten könnte; jeder russische Patriot muß es, wenn er die Folgen und Wirkungen desselben überschaut, mit Freude begrüßen, alle Wohldenkenden im Bereiche der christlichen Gesellschaft müssen an dem Zustandekommen desselben den regsten Antheil nehmen!

§. 482.

Die Einleitung einer Verständigung sollte, so weit es auf die Sache selber ankommt, kaum erheblichen Schwierigkeiten unterliegen. In rituellen Dingen unterscheiden sich, wie Pitzipios bemerkt [1]), die Russen von den Lateinern weit weniger, als die südlichen Griechen. Aber auch in dogmatischer Beziehung — fügt Victor v. Buck [2]) bei — dürfte eine Verständigung bei gutem Willen leicht zu erzielen sein. Die wichtigste, oder vielmehr einzige dogmatische Differenz, welche einer Union beider Kirchen entgegenstehen könnte, wäre etwa in der Lehre vom heiligen Geiste zu suchen. Nach den Erklärungen jedoch, welche die russischen Prälaten bei Wiedereinverleibung der unirten Griechen Lithauens in die russische Staatskirche abgaben [3]), besteht diese Differenz für die russische Kirche gar nicht; denn sie gaben der ruthenischen Kirche Lithauens das Zeugniß, daß die zeitweilige Trennung der russischen und lithauischen Kirche einzig darin bestanden habe, daß letztere außerhalb des Verbandes der Reichskirche gestanden sei. Wollte man zwar den Wortlaut des vom Moskauer Metropoliten Philaret herausgegebenen „ausführlichen Katechismus“ premiren, so möchte es allerdings scheinen, als ob die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes einen Differenzpunct zwischen der russischen und lateinischen Theologie

[1]) Or. Kirche, S. 401.

[2]) Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit. Abgedr. in Etudes de théologie etc. Tom. II, p. 305—351.

[3]) Vgl. Unten §. 488.

constituire. Geht man indeß auf die Sache ein, so möchte jener böse Schein vielleicht schwinden. Der ausführliche Katechismus wiederholt, was Johannes Damascenus sagt, welchem zufolge der heilige Geist zwar nicht vom Sohne, sondern nur vom Vater ausgeht, gleichwol aber Geist des Sohnes, wie Geist des Vaters ist. Im Sinne Johann's von Damask bedeutet dieß, daß dem Vater, als der πηγή der beiden anderen Personen, eine Proprietät zukommt, die keiner der beiden anderen Personen zukommt; da nun der Sohn nicht πηγή ist, so kann man ihn nicht zur ἀρχή des heiligen Geistes machen [1]). Gleichwol anerkennt er eine zwischen Sohn und Geist bestehende Relation, wenn er den heiligen Geist „Geist des Sohnes" nennt, und zugleich andeutet, daß man nicht umgekehrt in ähnlicher Weise den Sohn dem Geiste eignen lassen könne. Daraus folgt doch wol augenscheinlich, daß das von Johannes Damascenus angegebene Verhältniß zwischen Sohn und Geist nicht bloß die Gemeinsamkeit der göttlichen Essenz ausdrücken soll; mithin ist damit eine Concurrenz des Sohnes zur Hauchung ausgedrückt, durch welche der Vater den heiligen Geist hervorbringt. In diesem Sinne verstanden kann die, auch in der Confessio orthodoxa [2]) wiederholte Lehre des Damasceners lateinischerseits ohne Anstand acceptirt werden; wie dieß Petavius [3]) schon längst ausgesprochen hat: Si a solo Patre procedere Spiritum Graeci intelligant, eo scil., quod sic ab ipso sit, quasi a summo et non existente ab alio, nulla est sententiae controversia, sed verborum diversitas.

Nicht minder — erinnert Gagarin [4]) — dürfte die russische Abneigung gegen das Papstthum, zum Theile wenigstens, auf jenen falschen Vorstellungen beruhen, welche sich die Russen über die katholische Auffassung desselben bilden. So verwechseln sie z. B., durch eine unglückliche Doppeldeutigkeit des Ausdruckes irregeleitet, die Infallibilität des höchsten kirchlichen Lehramtes, welches in der Person des Papstes repräsentirt ist, mit der persönlichen Impeccabilität, und meinen, man muthe den Katholiken zu, zu glauben, der

---

[1]) *Μίαν οὖν ἀρχὴν ὁμολογῶ, ὡς αἴτιον φυσικὸν, τὸν Πατέρα Λόγου καὶ Πνεύματος.* Dialog. contr. Manich., c. 3.

[2]) Conf. orth., P. I, qu. 71.

[3]) Trin. VII, c. 10, n. 14.

[4]) Les Starovères etc. S. 78 ff.

Papst könne nicht sündigen. Die Beschuldigungen, die man gegen das Handeln der einzelnen Päpste vorbringt, brauchen nicht im Einzelnen aufgezählt zu werden; ein ernstes Studium der Geschichte wird hinreichen, die Zahl dieser Beschuldigungen auf ein sehr geringes Maaß zurückzuführen. Wol aber ist es angezeigt, die schismatischen Gegner zu mahnen, daß sie sich einmal ernstlich über die wunderbare Dauer und geschichtliche Stetigkeit des Papstthums inmitten der vielen und schweren Gefahren und Bedrängnisse, die es bestanden hat, Rechenschaft geben, und sich fragen mögen, ob nicht diese stetige Dauer der Institution ungeachtet der ihren Trägern zur Last gelegten Fehler und Gebrechen in merkwürdiges Zeugniß für die göttliche Sendung und göttliche Beschützung des Papstthums sich verwandle? Das Papstthum gieng mit dem Glanze ehrwürdiger Glorie aus den blutigen Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte hervor, widerstand den gegen es verschwornen Anstrengungen aller nachfolgenden Ketzereien, überstand die Stürme der Völkerwanderung, hielt sich mit ernster Würde gegenüber den Anmassungen der byzantinischen Kaiser wie einiger aus den späteren abendländischen Kaisern; die Demüthigungen und Leiden des 15ten Jahrhunderts raubten ihm nicht die Kraft zur Wehr und Vertheidigung gegen die Umwälzungen des 16ten Jahrhunderts, gegen die Übergewalt der Fürsten, gegen die Spitzfindigkeiten und Arglisten der Sectirer, gegen die Wuth der Ungläubigen. Mit allen denkbaren Waffen feindseligen Hasses wurde es bekämpft, und alle Feinde seines Bestehens und seiner Größe haben sich vergeblich angestrengt, es von seiner Höhe zu stürzen. Als die furchtbarste aller Revolutionen ihm den Vernichtungskrieg erklärte, und Pius VI als Gefangener zu Valence starb, mochte man wähnen, daß die letzte Stunde des Papstthums gekommen sei; und siehe, von den fernsten Gränzen Europa's rückt Suwarow an der Spitze russischer Heere heran, um sein siegreiches Schwert zu halten über dem zu Venedig versammelten Conclave, welches der Kirche in Pius VII den 254sten Nachfolger des Fischers von Galiläa geben sollte.

§. 483.

Eine Verständigung mit der russischen Kirche war von jeher ein besonderes Ziel und Augenmerk der päpstlichen Hirtensorge

gewesen. So lange Kiew die einzige Metropole dieser Kirche war, war auch Aussicht auf glückliche und durchgreifende Erfolge in ganz Rußland vorhanden; die neben Kiew aber sich erhebende Metropole Nordrußlands wies jeden Ausgleichungsversuch beharrlich zurück, und drückte zugleich auch mit der allmählig sich mehrenden Wucht ihres weltlichen Hortes, des russischen Autokratenthums auf die unionsfreundliche Kirche Südrußlands. Im 16ten Jahrhundert konnten die Päpste noch hoffen, neben der südrussischen Kirche auch die moscowitische zu gewinnen; die Päpste Leo X, Clemens VII, Gregor XIII und Clemens VIII ließen es an Versuchen hiezu nicht fehlen [1]). In Gregor's XIII Auftrage gieng der Jesuit Possevin nach Rußland, und verweilte daselbst zwei Jahre (1581—1582), freilich ohne den gehofften Erfolg zu erreichen. Indeß erwirkte er wenigstens den in Rußland sich aufhaltenden fremden Handelsleuten freie Ausübung ihres katholischen Bekenntnisses, und nahm überdieß von seiner Reise nach Rußland Anlaß, in Lithauen und an den Gränzen Rußlands mehrere Collegien zu gründen, welche rasch zu großer Bedeutung emporstiegen, und Bildungsschulen für ruthenische und moscowitische Jünglinge wurden. Daß hiedurch der Unionssache nicht geringe Stützen zuwuchsen, braucht kaum gesagt zu werden.

Unter Possevin's Werken findet sich eine Reihe von Schriften und Actenstücken, welche auf Anlaß, Zweck und Ergebnisse seines Aufenthaltes in Moscowien sich beziehen [2]). Seine Sendung dahin war durch den Großfürsten Iwan IV selber veranlaßt worden, welcher mit dem polnischen König Stephan Bathori in Krieg gerathen war, und, weil er dessen siegreiches Vordringen nicht aufzuhalten vermochte, an den Papst um Vermittelung sich wendete. Gregor XIII nahm das ihm angesonnene Vermittelungsgeschäft an, und benachrichtigte hievon den König Stephan in einem Briefe, in welchem zugleich Possevin als der mit der Erfüllung der päpstlichen Aufträge betraute Mittelsmann dem Schutze und Vertrauen Stephan's

---

[1]) Näheres über die Unionsversuche und Verhandlungen der Päpste mit den russischen Großfürsten v. a. 1469 bis 1553 bei Fiedler: „Ein Versuch der Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche im 16ten Jahrhundert.“ Abgedruckt in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, hist. philos. Klasse, Bd. XXXX (Jahrg. 1862), S. 27—123.

[2]) Vgl. Possevin's Moscovia, p. 1—115.

empfohlen wurde [1]). Unter Einem richtete Gregor Schreiben an den Großfürsten, an seine beiden Söhne Iwan und Fedor, sowie an die Großfürstin [2]); in dem Schreiben an den Großfürsten drückt Gregor seine Bereitwilligkeit aus, die gewünschte Vermittelung zu leisten, an deren günstigem Erfolge ihm um so mehr gelegen sei, da er als allgemeiner Hirt der Einen Heerde Christi unter allen christlichen Nationen der Erde Eintracht wünschen und für Erhaltung derselben nach Kräften Sorge zu tragen sich verpflichtet fühlen müsse. Die Erwähnung dieser seiner Eigenschaft als Hirt der allgemeinen Kirche gibt ihm Anlaß, sein Leid auszudrücken über die schweren Schicksale, welchen die Griechen durch ihre Lostrennung von der kirchlichen Einheit anheimgefallen seien. Auf dem Concil von Florenz sei der Primat der römischen Kirche von ihren Bischöfen und ihrem Kaiser noch bereitwillig anerkannt worden; die Acten dieses Concils will nun Gregor auch dem Großfürsten senden, und empfiehlt die hiemit beantragte Unionsverhandlung seiner Sorge und Theilnahme. Diesen Briefen reiht sich ein weiteres Schreiben Possevin's an den Großfürsten an, welchem ersterer bereits durch das päpstliche Schreiben als Vertrauensmann empfohlen worden war. Dieses Schreiben (vom 9. Juli 1581) ist aus Dzisna datirt [3]), wohin König Stephan behufs der vom Großfürsten gewünschten Friedensverhandlungen sein Lager verlegt hatte. Aus Possevin's Schreiben geht hervor, daß Iwan Wasiljwicz sich als Theilnehmer eines unter der Oberleitung des Papstes zu gründenden Bundes der christlichen Fürsten gegen die Türken und Tartaren angeboten hatte. Von diesem Anerbieten — heißt es im Briefe weiter — seien bereits Kaiser Rudolph und König Stephan verständiget; und Possevin sei beauftragt, einen baldigen Frieden zwischen Polen und Rußland zu vermitteln, nach dessen Abschluß mit Genehmigung des Großfürsten jene andere Angelegenheit verhandelt werden könnte. Schließlich ersucht Possevin, der Großfürst möge baldigst einen Geleitsbrief für ihn und seine Gefährten senden, damit er sich ihm persönlich vorstellen, und die Geschenke des Papstes überreichen könne.

---

[1]) Vgl. Gregor's XIII Schreiben v. 15. März 1581 an König Stephan: Moscovia, p. 57.

[2]) Moscovia, p. 58 — 60.

[3]) Moscovia, p. 60.

Der Großfürst hatte gehofft und gewünscht, daß die Intervention des Papstes eine unmittelbare Einstellung des Krieges zur Folge haben werde; da aber Stephan darauf nicht eingieng und die von den Gesandten des Großfürsten angebotenen Friedensbedingungen verwarf, so entschloß sich der Großfürst, Possevin bei sich zu empfangen, und erwartete ihn zu Stariza; daselbst hatte demnach die erste feierliche Audienz statt. Possevin berichtet über dieselbe in einem Briefe an König Stephan aus Vor am Szolonaflusse vom 26. Sept.; ebendaselbst setzte er seinen vom Michaelsfeste datirten ersten ausführlichen Bericht an Papst Gregor XIII auf, auf welchen wir sofort näher eingehen, mit Übergehung der übrigen, von Possevin mit König Stephan und dem Woiwoden vom Lande der Lechen Johann Zamoiski, mit Johann von Schweden und dem Großfürsten gewechselten Briefe, sofern sich diese größtentheils auf die Friedensangelegenheit beziehen.

Possevin's Berichte an den Papst enthalten nähere Mittheilungen und Aufklärungen über russisches Leben und russische Sitte, besonders in kirchlicher Beziehung, über die Verhältnisse am russischen Hofe und über die Aussichten der mit dem Großfürsten Iwan IV Wasiljwicz anzuknüpfenden Unionsverhandlungen. Das russische Kirchengebiet — referirt Possevin in seinem ersten Berichte [1]) — ist in 11 Sprengel getheilt; Metropolit ist der Bischof von Moskau, welchem die Erzbischöfe von Rostow und Großnowgorod, die Bischöfe von Cortiza, Resan, Kolomna, Susdal, Kasan, Wolochda, Twer und Smolensk unterstehen. In früheren Zeiten wurde für den Metropoliten die Bestätigung bei dem Patriarchen von Constantinopel nachgesucht; Iwan IV ließ diesen Brauch abkommen, nachdem ein von dem Patriarchen nach Moskau gesendeter Priester es gewagt hatte, den Großfürsten zu bedeuten, daß die Moscowiter unerlaubter Weise in manchen Bräuchen von den Übungen der griechischen Kirche abweichen. Der Metropolit bezieht jährlich ungefähr 18,000 Thaler, muß aber, wie die übrigen Bischöfe, von Zeit zu Zeit eine vom Großfürsten auferlegte Contribution leisten. Die Bischöfe sind un-

---

[1]) Commentarius primus ad Gregorium XIII. Pont. Max., in quo difficultas, spes, rationes afferuntur promovendae catholicae religionis tam in Moscoviam quam in Russiam eam, quae Poloniae Regi subacta est. Moscovia, p. 1—11.

und wie viel die russische Hierarchie in ihrer Isolirung von der katholischen Einheit den Starowerzen beweisen könne, und was sie ihnen nicht beweisen könne. Das Starowerzenthum entstand in der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts, und datirt sein Entstehen von den Bewegungen her, welche in Folge der vom Patriarchen Nikon (1652—1681) vorgenommenen Verbesserung des Textes der russischen Kirchenbücher und der slavonischen Bibelübersetzung entstanden. Es war aber nicht eigentlich die unumgänglich nothwendige Verbesserung — bemerkt Gagarin —, welche einen großen Theil des russischen Volkes an seiner Kirche irre machte, sondern eine andere Veränderung, die seit Nikon's Tagen im Wesen der russischen Kirche vor sich gieng, und von dem tiefer religiösen Theile des Volkes mit richtigem Instincte herausgefühlt wurde; nur daß dasselbe in seiner beschränkten Auffassungsweise in dem Urheber der äußeren greifbaren Reform auch den Urheber jener anderen Umänderung zu erkennen glaubte, gegen welche eben Nikon selber mit fruchtloser Anstrengung angekämpft hatte — nämlich gegen die successiv sich vollziehende Umwandlung der nationalen Kirche, des Trostes und Heiligthums des Volkes, in ein Staatsinstitut. Eben diese Kirche in ihrer jetzigen Gestalt und Einrichtung wollen nun die russischen Theologen gegen die Starowerzen vertheidigen; und ganz gewiß sind Letztere, ohnehin schlichte und einfache Menschen, nicht im Stande, irgend Etwas den gelehrten Theologen zu entgegnen, wenn diese ihnen beweisen, daß nur diejenige Kirche, welche Bischöfe und Priester hat, die apostolische und somit wahre, von Christus selber eingesetzte Kirche sein könne. Warum wollen deßungeachtet die Starowerzen von der Hierarchie der russischen Kirche nichts wissen? Etwa darum, weil sie häretischer Weise die göttliche Einsetzung der Hierarchie läugnen? Aber sie anerkennen ja die russische Kirche und Hierarchie von ihrer geschichtlichen Entstehung an bis zum J. 1651, und würden unter gewissen Bedingungen auch die jetzige Hierarchie der russischen Kirche anerkennen. Zudem ist der Umstand, daß die Starowerzen keine Bischöfe und Priester haben, etwas Zufälliges; es wäre eben so gut denkbar, daß sie, wie andere aus der Kirche ausgeschiedene Secten, die Nestorianer, Jakobiten u. s. w., ihre eigene Hierarchie hätten. Und für diesen Fall wäre mit dem Nachweise, daß die wahre Kirche nur jene sein könne, welche eine göttlich eingesetzte Hierarchie anerkennt, noch gar nichts geholfen. Der Grund der

Opposition der Starowerzen liegt tiefer; und so wenig sie als ungelehrte Leute auch im Stande sind, die Beweisführungen der russischen Theologen zu widerlegen, so sagt ihnen doch ein unausrottbares Gefühl, daß die Kirche, nach welcher sie sich sehnen, nicht diejenige sei, die sich ihnen in der Staatskirche darbietet. Sie begehren nach jener freien, echt volksthümlichen Kirche, die in den Tagen der heiligen Olga und des heiligen Wladimir bestand; diese Kirche war aber darum frei und groß, weil ihr Umfang über die Gränzen des russischen Volksthums hinausreichte, weil sie die große Eine, allgemeine Kirche war, welche der letzte und höchste Hort jedes besonderen Volksthums ist, und in der göttlichen Institution des Primates den Hort ihres eigenen Bestandes und ihrer unwandelbaren Stetigkeit besitzt, welche an der schismatischen russischen Kirche den Starowerzen nachzuweisen, die russischen Theologen sich wol vergeblich bemühen würden. In der gemeinsamen Anerkennung des gottgestifteten Primates könnten sich demnach wol auch die Starowerzen und die Anhänger der hierarchisch organisirten Kirche Rußlands wieder versöhnen und mit einander verständigen: die Starowerzen fänden im Papste den Hort der kirchlichen Unabhängigkeit, die ihnen durch die der weltlichen Regierung untergebene Hierarchie der Staatskirche gefährdet scheint; die Vertreter der hierarchischen Kirche Rußlands wären in die Lage gesetzt, den Starowerzen mit zwingender Strenge nachzuweisen, daß die mit dem römischen Primate geeinigte russische Kirche die wahre Kirche Christi sei und die biblischen Merkmale der Kirche Christi bei ihr vollständig zutreffen.

§. 481.

Gagarin bleibt nicht dabei stehen, die, der russischen Kirche durch das sie gefährdende Sectenwesen nahegelegte Unionsfrage als theologisches Problem zu besprechen; er hebt auch die staatlich-politische Bedeutung dieser Frage hervor [1]), und sucht zu zeigen, daß Rußland jenen tiefgreifenden Widerspruch, in welchen es sich durch seinen Widersatz zum Katholicismus mit sich selbst als berufenem Horte und Schützer des europäischen Conservativismus verwickelt hat, nun durch seinen Beitritt zur Union mit der abend-

[1]) Siehe Cap. 3 u. 4 seiner Schrift: La Russie, sera-t-elle catholique?

seiner Geneigtheit zu einem guten Einvernehmen mit dem Papste lediglich aus Motiven politischer Berechnung hervorgehe. Es ist dasselbe Motiv, das den einen und anderen seiner Vorfahren bewog, einem Leo X und Clemens VII mit dem Scheine von Willfährigkeit entgegenzukommen; auf was es hiebei abgesehen war, ist Possevin aus jenen Verhandlungen klar geworden, deren Durchsicht ihm vom Großfürsten gestattet wurde. Gleichwol gibt er die Hoffnung für die Zukunft nicht auf; schon dieß, daß der Großfürst die päpstliche Gesandtschaft rücksichtsvoll und ehrenvoll empfangen habe und wenigstens Einiges, was zu Gunsten der in Moscowien sich aufhaltenden Katholiken erbeten wurde, nicht abschlug, darf als ein tröstliches Zeichen und als ein kleiner Anfang nachfolgender günstigerer Verhältnisse gelten. Man dürfe, um selbst geringe Erfolge vor der Hand zu erzielen, aufopfernde Mühen nicht scheuen; Andreas Oviedo hat in Abyssinien 30 Jahre lang mit den mühevollsten Schwierigkeiten gerungen, und wenigstens einer besseren Zukunft vorgearbeitet. Der von ihm gestreute Same wird unter Gottes Schutze nicht völlig verloren gehen, besonders wenn etwa einige für den katholischen Glauben gewonnene Abyssinier als Missionäre in ihre Heimath gesendet werden sollten. Eben so müssen auch für die Mission in Moscowien, dessen Volk aus Scythen und Tartaren gemischt ist, eigene Missionäre gebildet werden, die sich mit der Landessprache vertraut zu machen haben, damit sie allmählig das Volk aus seiner Unwissenheit und Verwahrlosung herausreißen, über seine Vorurtheile gegen die abendländischen Katholiken aufklären, und ihm bessere und richtigere Erkenntnisse beibringen. Das moscowitische Volk hat manche löbliche Eigenschaften, um deren willen es werth ist, daß man ihm aufopfernde Mühen widme; Einfachheit der Sitten, große Entbehrungsfähigkeit, williger Gehorsam, Abscheu vor rohem Fluchen sind charakteristische Eigenschaften, welche den Moscowiter vor nicht wenigen anderen Völkern auszeichnen, und auf eine größere Treue und Pietät gegen den einmal angenommenen Katholicismus hoffen lassen, als diese bei mehreren von Alters her für die Kirche gewonnenen Völkern sich bewährt hat. Indeß, wenn das russische Volk diese Eigenschaften auch nicht hätte, dürfte man in die Kraft der göttlichen Gnade kein Mißtrauen setzen; Christus ist ja nicht um der Gesunden willen, sondern wegen der Kranken gekommen. Schließlich legt Possevin dem Papste praktische

Rathschläge über die Einleitung des Missionswerkes in Moscowien vor. Der Krieg Stephan's mit den Russen hat die moscowitische Abgeschlossenheit zur Zeit wenigstens gebrochen; unter den moscowitischen Jünglingen, welche durch die Kriegszufälligkeiten nach Polen verschlagen wurden, dürften sich Manche finden, welche geeignet wären und sich gewinnen ließen, eine geistliche Bildungsschule durchzumachen, in welcher sie zu Missionären für ihr Volk herangezogen werden könnten. Ein anderes Mittel wäre die Gründung einer kaufmännischen Niederlassung in Moskau; da diese zufolge der neuesten Verwilligung des Großfürsten das Recht freier Religionsübung hätte, so wäre damit in ihrem Gefolge lateinischen Priestern der Eingang nach Moskau eröffnet. Es versteht sich von selbst, daß diese Priester, seien sie Jesuiten oder andere Geistliche, sich in Hinsicht auf Fasttage, Feiertage, Beobachtung religiöser Gebräuche im Bildercult der moscowitischen Kirche möglichst conformiren, mit der moscowitischen Geistlichkeit achtungsvoll und freundlich verkehren müssen, und auf das Volk einzig durch das Mittel sanfter, liebreicher Belehrung bei günstiger Gelegenheit zu wirken hätten.

Possevin äußert sich über diesen Punct noch ausführlicher in seinem zweiten Bericht [1]), welcher den ersteren auch sonst in mancherlei Beziehungen vervollständiget, und namentlich über die staatlichen Verhältnisse und gesellschaftlichen Zustände des damaligen Rußlands, über seine Verwaltung und sein Kriegswesen, über die politischen Strebeziele der Großfürsten, über Leben und Sitte am Hofe des Großfürsten interessante Mittheilungen enthält. Nebst einer detaillirten Erzählung über den Empfang von Seite des Großfürsten enthält der Bericht Winke und Weisungen über die Art und Weise, wie man mit dem Großfürsten und seiner Umgebung zu verkehren habe. Possevin zeigt sich in diesen Mittheilungen als einen aufmerksamen und wohlunterrichteten Beobachter, und zugleich als einen Mann von unerschrockenem Muthe und unternehmendem Geiste;

---

[1]) Commentarius alter ad eundem Gregorium XIII. P. M. de statu rerum moscoviticarum, de gentis ingenio, de ratione legationis ad eum obeundae, postremo conscriptus ab auctore, cum ex urbe in Poloniam Mosci legatos reduxisset, quos ante ex Moscovia Romam adduxerat. Moscovia, p. 12—30.

seine Blicke sind nicht bloß auf Rußland, sondern auch auf die asiatischen Hinterländer desselben gerichtet, deren Christianisirung seine Gedanken angelegentlichst beschäftiget. Aus diesem Grunde legt er aber auf freundliche Beziehungen des Papstes zu Rußland einen doppelten Werth; denn hiedurch eröffne sich den Missionären der Weg nach Asien zu den noch unbekehrten Völkerschaften, zu welchen auf anderen Wegen kaum so leicht zu gelangen sei.

§. 484.

Zwischen den ersten und zweiten Bericht Possevin's fällt der durch seine Vermittelung zu Stande gekommene Friedensschluß (15. Jän. 1582), welcher vielleicht den Bestand des russischen Großfürstenthums rettete, und eine auf Possevin's Wunsch eingeleitete mehrtägige Verhandlung über die Unionsangelegenheit[1]), welche vom 21. bis 24. Febr. 1582 dauerte. Der Großfürst hatte sich lange geweigert, auf eine Beredung der Unionssache einzugehen; endlich gab er nach, und empfieng Possevin in einer überaus glänzenden Versammlung in Gegenwart seiner Räthe, der vornehmsten Hofbeamten und vieler Großen seines Reiches. Er erklärte gleich anfangs, daß er in jener Religion verharren wolle, in welcher er erzogen worden, und welche er für die wahre halte, anerkenne übrigens gerne den Eifer des Papstes für den römischen Glauben. Possevin entgegnete, daß der Papst dem Großfürsten keineswegs zumuthe, den alten griechischen Glauben zu verlassen, wie derselbe von den Vätern und Concilien gelehrt und bekannt worden ist; haben doch die Griechen selber auf der Synode von Florenz die Übereinstimmung der römischen Kirche mit den echten und unverfälschten Lehren der alten griechischen Kirche anerkannt! Dem Großfürsten dürfte, wofern er die von den Griechen fallen gelassene Union wieder aufnehmen wolle, beschieden sein, in die Stelle der byzantinischen Kaiser einzutreten. Iwan lehnte ein näheres Eingehen auf diesen Punct ab; die Vertheilung der Länder und Gewalten hänge vom Rathe der Vorsehung ab, er glaube nicht den Griechen, sondern Christo, der

---

[1]) Colloquia de religione catholica publice ab auctore habita cum Magno Moscoviae Duce in ejus Regia frequente Procerum consessu. Moscovia, p. 31—38.

Glaube der russischen Kirche stamme vom Apostel Andreas her, und in Kraft dieser apostolischen Stiftung bestehe auch die Hierarchie der russischen Kirche. Die Hinweisung Possevin's auf den Primat Petri und seiner Nachfolger erwiderte er mit der Bemerkung, daß die russische Kirche allerdings mehrere Päpste aus den ersteren Jahrhunderten ehre; es sei aber die Frage, ob die nachfolgenden Häupter der römischen Kirche, die den früheren Päpsten so unähnlich geworden sind, als Nachfolger Petri angesehen werden können. Possevin entgegnete, man dürfe den Schmähungen der Protestanten über Leben und Wirken der Päpste nicht so schlechthin Glauben schenken; und zugegeben, daß es unter ihnen auch einige gegeben habe, die ihrer hohen Würde und Aufgabe nicht entsprachen, so werde hiedurch die Institution des römischen Primates eben so wenig annullirt, als das Thronrecht der russischen Herrscher durch die etwaigen Fehlgriffe und Verirrungen einiger Nachfolger des heiligen Wladimir außer Kraft gesetzt werde. Diese Bemerkung mißfiel dem Großfürsten, und reizte ihn zu einer wegwerfenden Äußerung über den Papst; derselbe sei kein Hirt. Possevin durfte diese in öffentlicher Versammlung gegen seinen Herrn und Sender ausgesprochene Injurie nicht schweigend dulden, und fragte den Großfürsten, wie es komme, daß er bei solchen Gesinnungen über den Papst dessen Freundschaft zu suchen nicht verschmäht habe? Der Großfürst ergrimmte über diesen Freimuth, und erhob sich von seinem Throne; alle Anwesenden gewärtigten, daß er, wie er dieß schon gegen Andere, und sogar gegen seinen eigenen Sohn Iwan gethan hatte, gegen Possevin seinen, in eine eiserne Lanzenspitze auslaufenden Scepter zücken, und ihn tödten werde. Possevin erwiderte die zornige Rede des Großfürsten mit ruhigen und gelassenen Worten, worauf derselbe sich wieder faßte, und, nachdem er sich auf seinen Thron niedergelassen hatte, im Gespräche fortfuhr. Um seine Einwendungen gegen die päpstliche Beanspruchung des Kirchenprimates zu motiviren, brachte er folgende Bemängelungen vor: Der Papst lasse sich auf einem Throne sitzend von Menschen tragen; er habe das Zeichen des Kreuzes auf den Schuhen; er lasse sich den Bart scheeren; er erkläre sich als Gott. Possevin bemerkte hierauf, die Sitte, daß der Papst auf einem Thronsessel getragen werde, erkläre sich einfach daraus, daß er, inmitten großer Menschenmengen, die seines Segens harren, den Harrenden auf eine ange-

messene Art sichtbar gemacht werden müsse; daß er nur bei feierlichen Anlässen durch die Menge sich tragen lasse, und dieselbe nicht in eigenem, sondern im Namen der heiligsten Dreieinigkeit segne. Das Kreuz auf dem Fuße ist von den Päpsten nicht aus Hochmuth, sondern aus religiöser Demuth angenommen worden; da es nämlich Gewohnheit wurde, daß man sich vor den Nachfolgern des heiligen Petrus auf's Angesicht warf, so wollten die Päpste durch Annahme des zu küssenden Fußkreuzes die ihnen gezollte tiefe Veneration dem Zeichen unserer Erlösung zuwenden. Der Großfürst wendete ein, daß der Fuß kein schicklicher Ort zur Anbringung eines Kreuzes sei; es wäre schon anstößig, wenn das Kreuz, statt auf der Brust, unter der Brust, etwa in der Magengegend sichtbar werde. Diese Rüge war gegen Possevin's Begleiter gekehrt, deren einige ihre geweihten Kreuze an etwas längeren Schnüren trugen, so daß dieselben über die Brust hinabreichten. Possevin erwiderte, daß Christus mit seinem ganzen Leibe gekreuziget worden sei, und auch wir Christen toto corpore mit Christo geistig mitgekreuziget sein müßten; und überdieß komme es weniger auf die Stelle, welche das sichtbare Kreuz am Körper einnimmt, als auf die innere Gesinnung Dessen an, der das Zeichen des Kreuzes an seinem Leibe trägt. Durch die Stelle beim Propheten Jesai. 49, 23 ist der Fußkuß so gewiß gerechtfertiget, als der Papst der Stellvertreter Christi ist. Werfen sich doch auch die Russen vor ihren Bischöfen auf das Angesicht, und besprengen mit dem Wasser, welches dieselben durch Abwaschung ihrer Hände verunreiniget haben, ehrfurchtsvoll ihre Augen und ihr Angesicht. Übrigens sei dem Großfürsten ganz wol bekannt, daß er nicht nur in eigener Person, sondern auch in jener seiner Diener geehrt werde, welche als seine Stellvertreter unter das Volk treten; so sei denn auch die dem Papste dargebrachte Huldigung als solche anzusehen, die letztlich nicht ihm, sondern Gott dargebracht werde. Wie weit der Papst davon entfernt sei, sich einen Gott zu nennen, erhellt aus dem Prädicate, welches er sich selber beigelegt hat; er nennt sich servus servorum Dei. Nachdem Possevin noch Einiges bezüglich des Abscheerens des Bartes bemerkt hatte, welches der Großfürst gleichfalls am Papste anstößig befunden, endete die Unterredung. Possevin begehrte die Hand des Großfürsten zu küssen; der Großfürst aber erhob sich, und umarmte Possevin. Spät Abends schickte er noch zu Possevin um eine Abschrift der Stelle Jesai. 49, 23;

Possevin sendete ihm die gewünschte Abschrift am nächsten Tage zusammt patristischen Erklärungen über dieselbe; auch legte er eine ruthenische Übersetzung der Vertheidigung des Primates aus des Gennadius defensio quinque capitum bei, von welcher man in Rom längst schon gewünscht hatte, daß sie endlich auch in Rußland bekannt werden möchte. In der nächstfolgenden Unterredung (23. Febr.) händigte Possevin den Räthen des Großfürsten das ganze Werk des Gennadius in lateinischer Übersetzung ein, um es, je nach Wunsch und Gelegenheit, in's Russische übertragen zu lassen [1]). Die Besprechung gieng dießmal ohne unangenehme Zwischenfälle vor sich; übrigens hatte sich Possevin sammt seinen Gefährten auf das Schlimmste gefäßt gemacht, und dieselben schon mit der heiligen Wegzehrung gestärkt. Für den nächstfolgenden Tag, den ersten Fastensonntag, hatte der Großfürst einen eigenen Plan gefaßt. Er ließ Possevin zu sich rufen, und lud ihn ein, dem griechischen Gottesdienste beizuwohnen, und sich von der tiefchristlichen Andacht der Russen, von ihrer Verehrung der seligsten Jungfrau und der übrigen Heiligen zu überzeugen; auch werde er bei dieser Gelegenheit sich überzeugen, daß weder der Großfürst, noch der Metropolit sich auf einem Thronsessel tragen lassen. Possevin antwortete, daß er keine Bitte gestellt habe, dem Gottesdienste der Russen beiwohnen zu dürfen; die Riten derselben seien ihm hinlänglich bekannt, und er könnte nur dann an dem, vom russischen Metropoliten dargebrachten Opfer theilnehmen, wenn derselbe seine Bestätigung beim Papste einholen würde. Bei dieser Gelegenheit überreichte Possevin eine Schrift, in welcher die Lehrdifferenzen zwischen der römischen und russischen Kirche auseinandergesetzt waren. Der Großfürst nahm die Schrift an, und Possevin wurde von der dienstthuenden Umgebung des Großfürsten abgeführt. Zu seiner Überraschung geleiteten sie ihn in die Marienkirche, die er sofort wieder verließ, obwol ihn die Hofleute dringlichst mahnten, zu bleiben, um den Großfürsten nicht zu beleidigen, der bereits auf dem Wege zur Kirche war. In

[1]) Possevin's Berichten über seine Moskauer Sendung ist beigeschlossen: Interrogationes et responsiones de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, desumtae ac breviore et dilucidiore ordine digestae, ex libro Gennadii Scholarii Patriarchae Constantinopolitani, in gratiam et utilitatem Ruthenorum. Moscovia, p. 50—57.

der That erblickten die Begleiter desselben den Possevin und seine Gefährten, die im Nachhausegehen begriffen waren, und machten den Großfürsten auf die Weggehenden aufmerksam. Dieser hielt auf dem Wege an, kratzte sich eine Weile, wie es im Berichte heißt, nachdenklich den Kopf, und ließ endlich Possevin sagen, es stehe ihm frei, noch einmal mit den großfürstlichen Räthen zu einer Berathung zusammenzutreten. Später erfuhr Possevin, daß der Großfürst es auf eine Demonstration wider die Unionssache abgesehen gehabt hatte; die Anwesenheit des päpstlichen Gesandten hätte dem russischen Volke als Beweis dienen sollen, daß der Papst selber bereits zur Erkenntniß gekommen sei, die russische Kirche sei die rechtgläubige, und durch die Anwesenheit seines Gesandten beim russischen Gottesdienste der Rechtgläubigkeit der Russen Zeugniß geben wolle. Possevin betete, als er nach Hause gekommen, mit seinen Gefährten laut den ambrosianischen Lobgesang, und erklärte sodann den zu ihm kommenden Räthen Iwan's, weßhalb er die Kirche verlassen habe. Es sei vom Großfürsten gefehlt gewesen, den Papst öffentlich zu verunglimpfen, und den Abgesandten des Papstes in seiner Schätzung unter den russischen Metropoliten zu stellen, der nicht einmal Metropolit sei, da einer seiner rechtmäßigen Vorgänger in ein Kloster gesperrt noch am Leben, ein anderer aber, der die ärgerliche Lebensführung des Großfürsten freimüthig getadelt, lebendig verbrannt worden sei; abgesehen davon, daß keiner derselben vom Papste bestätiget worden sei. Die Beschwerde über die ungebührliche Bevorzugung des Metropoliten vor den Repräsentanten des Papstes sollte wol die Antwort sein auf die dem Großfürsten in Possevin's Gegenwart so geläufigen Versicherungen seiner Devotion gegen seinen Metropoliten, der doch nie und nirgends den rohen Gelüsten und Gewaltstreichen Iwan's mit apostolischer Mahnung entgegenzutreten wagen durfte. Im nächstfolgenden Monat verließ Possevin Moskau, und that von Wilna aus in einem Briefe vom 14. Mai 1582 [1]) die letzten Schritte in den Angelegenheiten, mit welchen er beim Großfürsten betraut worden war; er bat ihn nämlich, außer jenen christlichen Kriegsgefangenen aus dem tartarischen Kriege, welchen der Großfürst bereits die Rückkehr in ihre Heimath (Spanien und Italien) gestattet hatte, auch noch die übrigen frei-

[1]) Moscovia, p. 113.

zugeben. Der Großfürst richtete im März desselben Jahres ein Dankschreiben an Gregor XIII [1]), den er als obersten Hirten und Lehrer der römischen Kirche anredet, und versprach, die von Possevin angeregte Unionssache beim Eintreffen einer weiters anzuhoffenden päpstlichen Gesandtschaft durch seine Räthe in Verhandlung nehmen lassen zu wollen. Gregor XIII erwiderte dieses Schreiben in freundlicher Weise [2]); er drückt seine Freude aus über das Zustandekommen des Friedenswerkes und über die Anerbietungen des Großfürsten zu weiteren Verhandlungen in der Unionssache, auf welche näher einzugehen, der Papst sich für später vorbehält. Damit schloßen die Verhandlungen zwischen Gregor XIII und Iwan IV Wasiljwicz, für welchen dieselben, nachdem er mit Hilfe des Papstes sein Reich gerettet, weiter kein Interesse mehr hatten.

§. 485.

Die von Possevin dem russischen Großfürsten bei seinem Kirchengange überreichte Schrift [3]) bespricht in Kürze alle zwischen der römischen und griechisch-russischen Kirche bestehenden Differenzen. Als dogmatische Differenzpuncte werden aufgezählt: die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, die Azymenfrage, die Lehre vom Fegefeuer. Von da geht Possevin auf die rituellen Discrepanzen beider Kirchen über, bespricht sofort noch einige besondere Irrthümer und anstößige Meinungen, welche die Ruthenen von den schismatischen Griechen überkommen haben, und handelt endlich von der Unmöglichkeit, außer der wahren Kirche zum Heile zu gelangen, so wie von der Nothwendigkeit eines obersten Hirten der allgemeinen Kirche. Bezüglich des Filioque wird bemerkt, daß es anfangs von den Griechen für einen, durch die vorausgegangenen Synoden verpönten Zusatz zum Symbol gehalten worden sei; sie hätten sich aber überzeugt, daß die Lateiner nicht eine Dyarchie in Gott aufstellen wollen, und jenen Zusatz nur zur Abweisung gewisser Häretiker angenommen

---

[1]) Moscovia, p. 112.

[2]) Brief vom 1. Oct. 1582; Moscovia, p. 114.

[3]) Capita, quae Magnus Dux ab Auctore petiit, quibus Graeci et Rutheni a Latinis in re fidei dissenserunt, postquam ab ecclesia catholica sese praeciderunt, et eorum errores. Moscovia, p. 38—46.

hätten. Auch fanden sie denselben durch Aussprüche ihrer eigenen Lehrer gerechtfertiget, und erkannten, daß das Anathem der zweiten allgemeinen Synode gegen Jene, welche es wagen würden, über die heilige Trinität anders zu reden als die Synode und die Kirche jener Zeit, gegen Macedonius und Eunomius, gerichtet gewesen sei, weil diese anders dachten und lehrten, als die Synode. Die Griechen stießen sich weiter an dem Azymengebrauch der lateinischen Kirche, kamen aber zur Einsicht, daß er in den lateinischen Kirchen von den Apostelfürsten Petrus und Paulus unter Eingebung des heiligen Geistes überliefert worden sei. Die Lateiner behinderten ihrerseits die Griechen nicht im Gebrauche der gesäuerten Brote, indem, wie Gennadius bemerkt, für die Giltigkeit der Consecration nur fünf Stücke wesentlich sind: materia tritici, sacerdos, locus, intentio, verba. Wie die rechtgläubige griechische Kirche von jeher über das Fegefeuer und über die beata visio der Heiligen gedacht habe, ist aus Gennadius zur Genüge zu ersehen. Rituelle Verschiedenheiten thun der kirchlichen Einheit nicht Eintrag, daher anerkennt die römische Kirche die abweichenden Riten der orientalischen Kirchen, soweit sich dieselben aus apostolischen Anordnungen ableiten lassen. Possevin verwahrt sich nur dagegen, daß die speziellen Observanzen der griechischen Kirche etwa als maaßgebend für die Gesammtkirche angesehen werden. Die Ruthenen stoßen sich daran, daß die Lateiner auf ihren Heiligenbildern nicht die Namen der dargestellten Heiligen setzen. Sollte diesem Tadel die Meinung zu Grunde liegen, daß den Namen der Heiligen eine gewisse Kraft inne wohne, so wäre dieß als ein abergläubisches Vorurtheil zu bezeichnen. Als spezielle Irrthümer der griechischen Schismatiker rügt Possevin die Meinungen, daß die Fornication keine Sünde sei, daß die am Gründonnerstage consecrirte Hostie wirksamer sei als jede andere; daß die mit Todsünden Behafteten im Sacramente nicht Christi Leib, sondern eitel Brot empfangen; daß die Wiederverheirathung Sünde sei; daß die letzte Ölung für die leibliche Genesung völlig unwirksam sei; daß Zinsennehmen keine Sünde sei; daß die Wiedererstattung fremden Gutes zur ewigen Seligkeit nicht nothwendig sei; daß geschnitzte Christusbilder idololatrischer Mißbrauch seien; daß der Priester nach dem Tode seiner Gattin Priester zu sein aufhören könne [1]). Mit

[1]) Vgl. übrigens bezüglich aller dieser, den schismatischen Griechen zur Last

aller Strenge vertritt endlich Possevin das Dogma vom römischen Primate. Würden die Schismatiker in keinem anderen Puncte irren, als in diesem, so stünden sie schon außerhalb der wahren Kirche; und ihre Metropoliten und Bischöfe könnten, weil vom Papste, dem Nachfolger Petri und sichtbaren Stellvertreter Jesu Christi nicht confirmirt, vor Gott nicht als wahre Bischöfe gelten. Der Herr sprach zu Petrus: Confirma fratres tuos. Dieses Wort Christi konnte nicht bloß für die Zeiten der Apostel, sondern muß für immer in der Kirche gelten. Ähnliches deuten Chrysostomus (Hom. 83 in Matth.) und Theophylakt (in cap. 20 Lucae) an; Agatho bezeichnet in seinem, auf der sechsten Synode vorgelesenen Briefe an den Kaiser die römische Kirche als den Hort des Glaubens, und als diejenige Kirche, die niemals von der Wahrheit abirrte, weil ihren Bischöfen die Worte Christi an Petrus gelten: Ego oravi pro te, ut non deficiat tua. Sofort beweist Possevin noch die Nothwendigkeit eines Kirchenprimates mit jenen Gründen, welche wir bereits vorausgehend bei anderen Polemikern kennen gelernt haben.

Possevin beklagt sich in seinem oben angeführten Berichte an den Papst über die Einstreuungen fremdländischer Protestanten, die sich in Moskau aufhielten, beim Großfürsten gegen die Katholiken, und über ihre Machinationen gegen das von Possevin betriebene Unionswerk. Einer dieser Fremden, ein englischer Kaufmann, überreichte dem Großfürsten ein Buch, in welchem bewiesen wurde, daß der Papst der apokalyptische Antichrist sei. Der Großfürst ließ das Buch in's Russische übersetzen. Dadurch fühlte sich Possevin aufgefordert, eine Gegenschrift zu verfassen, und diese gleichfalls an den Großfürsten gelangen zu lassen [1]). Er hofft, bei dem Eifer, mit welchem Iwan gegen die Lehren

---

gelegten Meinungen, Oben §. 449. Auch Possevin bekennt später (Bibl. select., Lib. VI, c. 8), von sehr glaubwürdiger Seite her, nämlich aus dem Munde des Bischofes Stephanus Lucinianus, eines gebornen Cypriers und gelehrten Dominicaner-Theologen, daß man den Griechen mancherlei fälschlich und ungerechter Weise aufbürde. (Über Stephan von Lusignan — nicht Lucinianus, wie Possevin schreibt — vgl. Echard et Quetif Scriptt. Ord. Praed., Tom. II, S. 300 f.)

[1]) Scriptum ab Auctore traditum Magno Duci, cum Angli mercatores Moscvae tunc commorantes clam eidem Magno Duci per quemdam Anabaptistam librum obtrusissent, quo Pontificem Maximum blaspheme vocabant Antichristum. Moscovia, S. 46 ff.

Luther's und Calvin's sich zu äußern gewohnt sei, könne er unmöglich geneigt sein, den Urtheilen der Protestanten über den Papst Gehör zu schenken; dieß hieße Jene nur glauben machen, daß es ihnen gestattet sei, mit dem Großfürsten ein muthwilliges Spiel treiben zu dürfen. Er deutet auf die Ursachen der englischen Reformation, so wie auf den Umstand hin, daß gegenwärtig ein Weib (Königin Elisabeth) höchstes Haupt der englischen Kirche sei; er macht ferner den Großfürsten aufmerksam, daß noch keines der sechs Ereignisse, welche dem Erscheinen des Antichrist vorausgehen sollen, eingetroffen sei. Noch seien nicht alle Völker zum christlichen Glauben bekehrt, noch sei das römische Reich nicht untergegangen, Henoch und Elias nicht erschienen, die Christenverfolgung nicht so weit gediehen, daß auch das ständige Opfer auf dem Altare aufgehört hätte; der Antichrist soll nach den Worten des Sehers nur drei Jahre und ein halbes herrschen, und dann soll die irdische Zeit zu Ende sein. Wie soll dieß Alles auf den Papst passen? Nach dem Propheten Daniel wird der Antichrist die Reiche Ägypten, Lybien, Äthiopien überfallen und ihre Könige tödten; wann hätte dieß je der Papst gethan? Die Engländer verdanken dem Papste Gregor ihre Christianisirung; war diese geistige Eroberung Englands eine That des Antichrists? Allerdings haben die Päpste in Kraft der ihnen von Christus verliehenen Macht öfter Könige entsetzt; aber haben sie je die Reiche solcher Könige an sich gerissen? Leider hat sich der päpstliche Bannfluch, der über das frevelhafte Beginnen des Photius gesprochen worden, durch die Schuld der Griechen nur allzuwirksam erwiesen, wie dieß auch Gennadius anerkennt; Nikolaus V kündete trauervoll den, nach drei Jahren auch wirklich erfolgenden Fall Constantinopels voraus, welches gleich dem verdorrten Feigenbaum den Schlägen der Axt, die über es schon geschwungen sei, erliegen werde. Hat sich sein Spruch nicht erfüllt? Die Engländer schmähen das päpstliche Rom als die apokalyptische Babylon und den Papst als einen Mann, der nicht das Wort Gottes verkünde. Möge der Großfürst nur selber sich fragen, worüber der Papst mit ihm verhandelt habe — über Friede und Einigkeit unter den christlichen Fürsten, über Ausbreitung des wahren Glaubens und Einführung der Irrenden in die rechte Erkenntniß! Heißt das nicht Gottes Wort betreuen? Und hat etwa Papst Clemens VII, der zwischen dem Vater des jetzigen Großfürsten und dem König

Sigismund I von Polen den Frieden vermittelte, als Diener des Satans gehandelt, wie der Papst von seinen fanatischen Hassern gescholten wird? Die lügenhaften Schmähungen gegen Rom, die früher schon von den Griechen vorgebracht worden, wie sie jetzt von den Protestanten ausgestreut werden, sind Werke des Satans, der die christliche Einigkeit durch jedes ihm zu Gebote stehende Mittel für immer vereiteln will. Häretiker und Schismatiker pflegen zu sagen, daß die Päpste sich öfter häretischer Irrthümer schuldig gemacht hätten. Die alte griechische Kirche hat auf der sechsten Synode sich ganz anders geäußert, und in der römischen Kirche den perpetuirlichen Hort der kirchlichen Rechtgläubigkeit feierlich anerkannt. Dieselbe griechische Kirche hat eingestanden, daß auf ihren vier vornehmsten Bischofssitzen, nämlich in den Patriarchalkirchen zu Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Constantinopel, öfter häretische Bischöfe gesessen sind; so, um von Constantinopel zu schweigen, auf dem Bischofsstuhle zu Jerusalem die Arianer Eutychius, Irenäus, Hilarius, der Origenist Johannes; auf dem Stuhle zu Antiochien Paul von Samosata, der Monophysit Petrus Fullo, der Monothelet Macarius u. A.; zu Alexandrien die Arianer Georgius und Lucius, der Eutychianer Dioscorus, der Monothelet Cyrus u. A. Für die russische Geistlichkeit ist es dermalen aus Unkenntniß des Griechischen unmöglich, sich durch eigene Einschau in die Urkunden von der Unwahrheit der lügenhaften Verdrehungen geschichtlicher Sachverhalte zu überzeugen; gleichwie aber Isidor von Kiew bei seiner Anwesenheit zu Florenz vollkommen von der Rechtgläubigkeit der römischen Kirche und von der Wahrheit und Legitimität des römischen Kirchenprimates sich überzeugte, so werden auch die russischen Bischöfe bei näherer Berührung mit den Lateinern von den ihnen aufgedrungenen Vorurtheilen gegen die Lateiner abkommen.

§. 486.

Um diese Verständigung zu erleichtern, sendete Papst Clemens VIII den der russischen Sprache kundigen Comuleo nach Moskau, jedoch ohne Erfolg. Die Erfolge des falschen Demetrius, der die Polen von der Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche auf den russischen Herrschersitz überzeugte und mit Sigismund's III Unterstützung den Usurpator Boris Gudonow stürzte, begünstigten die Hoffnung, daß Rußland

für die katholische Kirche gewonnen werde; sein Sturz vereitelte die Hoffnungen, die eben nicht durch das glückliche Gelingen politischer Actionen, sondern durch die Macht tiefwirkender, aber langsam reifender Überzeugungen ihrer Erfüllung entgegengeführt werden sollen. Daß solche Überzeugungen in dem gebildeten Theile des russischen Klerus im 17ten Jahrhundert Wurzel zu fassen begannen, zeigt sich in den Bemühungen des Erzbischofes Simeon von Polozk, des gelehrtesten und gebildetsten unter den russischen Prälaten seines Zeitalters, der entschieden unionsfreundlich dachte, die ersten russischen Übersetzungen lateinischer Kirchenväter und Theologen unternahm, und der czarischen Familie, welcher er als gewesener Erzieher des Czarowitsch Fedor Alexiowitsch befreundet war, die allmählige Hinüberführung Rußlands in die katholische Kirche empfahl. Von daher mag Peter I, Fedor's Stiefbruder, seine günstigen Vorurtheile für die katholische Kirche geschöpft haben; es ist sogar möglich, daß er, da er überhaupt Rußland durch Einführung abendländischer Cultur und Bildung zu heben suchte, auch die russische Kirche durch nähere Befreundung mit der lateinischen Kirche des Abendlandes auf eine höhere Stufe geistiger Lebensentwickelung emporzubringen hoffte. Thatsache ist, daß die Jesuiten sich mancherlei Begünstigungen unter ihm erfreuten, daß er ihnen die Erziehung des jungen russischen Adels anvertraute, und die mürrischen Gegenreden des russischen Klerus über diese Bevorzugung der Jesuiten mit derber Offenheit zurechtwies. Ob er sich aber wirklich mit ernstlichen Unionsgedanken herumtrug, und diese nur in Folge eines nicht zu brechenden Widerstandes des schismatisch gesinnten Klerus seines Reiches endlich aufgegeben habe [1]), wie Theiner behauptet [2]), möchte denn doch wol wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben. Immerhin ist es aber sehr glaublich, daß zu Peter's Zeiten der abendländische Katholicismus, der im Laufe des 17ten Jahrhunderts sich in glänzender Großartigkeit regenerirt hatte, in der Meinung der russischen Herrscher hoch stand, während unter veränderten Zeit- und Bildungsverhältnissen

---

[1]) Ein stürmischer und unversöhnlicher Gegner der Union war unter Anderen der Patriarch Joachim (1674—1690), welcher nach dem Tode Simeon's von Polock dessen Schriften wegen der darin enthaltenen „römischen und unitarischen Irrthümer" zu lesen verbot.

[2]) Neueste Zustände u. s. w., S. 114 ff.

allmählig der Protestantismus diese Meinung für sich gewann. Der hohe russische Klerus der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts zählte mehrere Männer, welche den großartigen wissenschaftlichen Aufschwung der katholischen Kirche ihres Jahrhunderts kannten, und im gemeinsamen Kampfe gegen den symbolgläubigen Protestantismus sich den Katholiken anschloßen. Unter diese Männer gehört Stephan Jaworski, dessen vorzügliches Werk Petra fidei, eine Vertheidigung der griechisch-russischen Kirche gegen das russische Sectenwesen, sowie gegen die Lutheraner und Calviner, fast ausschließlich aus den Werken Bellarmin's, namentlich aus dessen Libris Controversiarum, geschöpft ist. Es konnte wegen der darin offen sich aussprechenden Sympathie für die katholische Kirche zu Jaworski's Lebzeiten nicht erscheinen, und wurde erst nach dem Tode desselben durch den Erzbischof von Twer, Theophylakt Lopatinski, zu Moskau 1728 zum Drucke befördert, und sodann zu wiederholten Malen neu herausgegeben; die unirten Basilianer in Rom übersetzten es in's Lateinische. Daß aber daneben bereits eine andere, auf protestantische Theologie sich stützende Richtung in Aufnahme kam, die in Theophanes Prokopowitsch repräsentirt ist und nachträglich entschieden das Übergewicht bekam, ist bereits Oben (§§. 475. 476) hervorgehoben worden.

Als episodische Abschweifung möge hier noch ein Unionsantrag erwähnt werden, welchen die Sorbonne einzuleiten versuchte, als der Czar Peter a. 1717 in Paris sich aufhielt. Die Anregung zu diesem Unternehmen wird im Eingange der Denkschrift angegeben, welche die Sorbonnisten beim Czar kurz vor seiner Abreise aus Paris einreichten. Peter war nämlich, da er die Merkwürdigkeiten von Paris besehen wollte, auch in das Haus der Sorbonne gekommen. Im Büchersaale derselben bemerkte er einige slavonische Bücher, welche über religiöse Gegenstände handelten. Das über dieselben sich entspinnende Gespräch bot den Sorbonnisten Gelegenheit, ihre unionistischen Wünsche zu verlautbaren, die Peter keineswegs zurückwies, obwol er andeutete, daß dieß eine Sache sei, in deren Erörterung er sie an die Bischöfe seines Reiches verweisen müsse; für eine Antwort derselben auf allenfallsige Anträge der Sorbonne wolle er schon Rath schaffen. Durch dieses Versprechen des Czar ermuthiget, machten sich demnach die Pariser Professoren an die Abfassung ihrer Denkschrift, die von 19 Namen, darunter jenen Habert's,

Boursier's, Belloy's de Fancier u. A., unterzeichnet war [1]). Der Verfasser der Denkschrift führt zuerst Alles an, worin die römische und russische Kirche mit einander einverstanden sind, gehen sodann auf die Differenzen zwischen beiden Kirchen über, aus welchen namentlich die Lehren vom Ausgange des heiligen Geistes und vom römischen Kirchenprimate etwas umständlicher besprochen werden. Rücksichtlich des letzteren äußern sie sich im Geiste der französischen Kirche ihres Zeitalters, d. h. sie bemühen sich darzuthun, daß die Macht des Papstes keine unumschränkte, sondern durch die Concilien und Kirchengesetze eingeschränkt sei, daß sie eine rein geistliche Gewalt sei, und daß der Papst nicht unter dem Vorwande der Religion die Unterthanen von dem ihren weltlichen Herrschern schuldigen Gehorsam oder dem ihnen geleisteten Eide der Treue lossprechen könne. Die Verfasser der Denkschrift wissen allerdings, daß man in Rom anders denke, ohne daß jedoch dadurch die katholische Einheit, oder der Friede zwischen Rom und Frankreich gefährdet wäre; und so glauben sie denn noch hinzufügen zu dürfen, daß von den Rechten, welche dem Papste im Laufe der Jahrhunderte betreffs der canonischen Wahlen, Bestätigungen und Dispensen auf verschiedene Art zugewachsen sind, kein einziges auf solche Kirchengebiete werde ausgedehnt werden, in welchen es bis jetzt noch nicht durch die Gewohnheit befestiget worden. Auch seien von Seite des Papstes in den Verhandlungen mit der griechischen Kirche niemals Ansprüche solcher Art erhoben worden.

Es wird gesagt, daß diese Schrift später auf Peter's Befehl von Prokopowitsch beantwortet und widerlegt worden sei [2]). Jedenfalls blieb sie völlig wirkungslos, und änderte an den Entschlüssen des Kaisers nicht das Mindeste, der vielmehr kaum zwei Jahre später (17. April 1719) zwei Ukasen erließ, durch deren einen die Jesuiten aus Moskau entlassen wurden, während der andere anordnete, daß die Kinder aus Ehen zwischen Russen und anderen Religionsverwandten in der griechisch-russischen Religion zu erziehen seien.

---

[1]) Eine deutsche Übersetzung des lateinischen Originals findet sich bei Gerstätter (O. S. B.): Gründlicher Beweis, daß die Vereinigung der griechisch-russischen Kirche mit der römisch-katholischen, kraft der beiderseits anerkannten Grundsätze, leicht zu bewerkstelligen sei (Prag, 1803). S. 1—24.

[2]) Die Widerlegung, mit dem Motto Luk. 10, 42, wird citirt in Stourdza's Considérations etc., S. 156, Anm. 1.

§. 487.

Die römische Kirche hatte bis auf Peter's I Zeiten hoffnungsvolle Blicke auf Rußland gerichtet. Diese Hoffnungen stimmten sich in Folge veränderter Zeitverhältnisse bedeutend herab, und der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sich allmählig entwickelnde Ton der allgemeinen Welt- und Gesellschaftsbildung war überhaupt einem so ernsten Unternehmen, wie das einer kirchlichen Union ist, nichts weniger als günstig. Es traten im Gegentheile Umstände ein, welche, weit entfernt, die Fortschritte des Katholicismus im russischen Reiche zu begünstigen, das katholische Interesse in den schwersten und bedrohlichsten Conflict mit der russischen Regierungspolitik brachten, der für die katholische Kirche um so unheilvoller war, je größeren Einfluß Rußland durch seine Gebietsvergrößerungen und den hiedurch gewonnenen Zuwachs katholischer Bevölkerung auf die Geschicke der katholischen Kirche errang. Die Leidensperiode, welche für die katholische Kirche in Rußland anbrach, datirt sich von den Zeiten der zweiten Katharina, und reicht bis auf unsere Tage herab, ihre Nachwirkungen dürften aber auch noch auf die kommenden Geschlechter sich vererben. Wir lassen hiemit eine kurze Übersicht der Geschicke der katholischen Kirche beider Riten in Rußland seit Katharina's Zeiten nach Theiner's Darstellung folgen, und zwar zunächst der katholischen Kirche des lateinischen Ritus [1]).

Die Kaiserin Katharina hatte am 22. Juli 1763 ein allgemeines Toleranzedict zu Gunsten aller im russischen Reiche sich aufhaltenden Ausländer verkündet. Sie gestattete denselben die freie Ausübung ihrer Religion und ihres Gottesdienstes, die Erbauung steinerner Kirchen und Glockenthürme, nur keiner Convente oder Klöster, die Unterhaltung der nöthigen Anzahl von Geistlichen zur Besorgung des Gottesdienstes. Bei schwerer Strafe aber wurde ihnen verboten, irgend Jemand, die Muhamedaner ausgenommen, zu ihrem besonderen Glauben und Bekenntniß herüberzuziehen zu versuchen.

---

[1]) Neueste Zustände u. s. w. S. 431 – 544. Vgl. auch: Verfolgung und Leiden der katholischen Kirche in Rußland. Mit noch ungedruckten Documenten. Von einem ehemaligen russischen Staatsrath. Aus dem Französischen übersetzt von Zürcher. Schaffhausen, 1843.

Auf Grund dieses Erlasses wagten die Katholiken, die sich seit Peter I mit einer Kirche aus Holz begnügen gemußt, den von der Kaiserin den verschiedenen Religionsgenossenschaften zugesicherten Schutz auch für sich zu erflehen. Auf diese Bitte erließ Katharina im J. 1769 einen Ukas, der den Katholiken endlich eine staatsrechtliche Existenz zuerkannte, und zugleich eine sogenannte kirchliche Verfassung verlieh. Freilich war Dasjenige, was den Katholiken gewährt wurde, gering genug im Vergleiche mit jenen Begünstigungen, welche den in Rußland ansäßigen deutschen, englischen, französischen und holländischen Protestanten zu Theil wurden. Peter I hatte festgesetzt, daß in Petersburg vier, in Moskau zwei katholische Priester sich aufhalten dürften; Katharina erhöhte diese Zahl für Petersburg auf sechs Priester, die den Franciskanern strenger Observanz angehören mußten, für Moskau auf drei Priester, die aus dem Kapuzinerorden sein mußten. Während Peter jedem der in Petersburg und Moskau wirkenden lateinischen Geistlichen nur einen vierjährigen Aufenthalt gestattete, erlaubte Katharina einen achtjährigen Aufenthalt. Aus dem Presbyterium der genannten beiden Kirchen mußten jene Priester gewählt werden, welche von Zeit zu Zeit die Katholiken zu Kronstadt, Jamburg, Riga, Reval und in den Colonien am kaspischen Meere besuchen sollten, um ihnen die Sacramente zu spenden und andere gottesdienstliche Handlungen zu verrichten. Übrigens wurden die Presbyterien beider Kirchen unter das Collegium der Rechtspflege für Liefland, Esthland und Finnland gestellt. Mit dem durch die drei Theilungen Polens herbeigeführten Länderzuwachs des russischen Reiches wurde auch die Zahl der katholischen Unterthanen des Reiches um ein Beträchtliches vermehrt, und die Kaiserin zu neuen Maaßnahmen bestimmt, welche selbstverständlich auf eine völlige Abscheidung der russisch gewordenen Polen von ihren nichtrussischen Stammesgenossen abzielten. Schon nach der ersten Theilung Polens beschloß Katharina, ein Bisthum des lateinischen Ritus zu gründen, für welches sie den ihr ergebenen Stanislaus Siestrzencewicz von Bohucz, dazumal Generalvicar von Wilna, als Bischof bestimmte; als Residenz wies sie ihm Mohilew an (1774). Bohucz, aus einer polnischen Dissidentenfamilie stammend, einst Militär und Calviner, war ganz der rechte Mann für die Pläne Katharina's, dessen ehrgeizige und herrschsüchtige Wünsche und Bestrebungen den Absichten der Kaiserin bestens

entgegenkamen; diese war auch in der That mit ihrem Bischof so zufrieden, daß sie 1782 den Bischofssitz von Mohilew zum Erzbisthum erhob, und alle Kirchen und Klöster des lateinischen Ritus im ganzen Umfange des Reiches unter die Jurisdiction desselben stellte. Papst Pius VI bestand darauf, daß über diese neuen Schöpfungen Katharina's wenigstens vorläufig mit dem römischen Stuhle verhandelt werden möchte, ehe dieselben von Rom als zu Recht bestehend anerkannt werden könnten. Die Kaiserin fügte sich diesem Begehren des Papstes; und so wurde denn der päpstliche Nuntius in Warschau nach Petersburg gesendet, um die Acte der russischen Regierung im Namen des Papstes zu rectificiren (a. 1783). Die Herrschsucht des neuen Metropoliten war indeß durch das Geschehene noch keineswegs befriediget; er strebte nach noch größeren Machtbefugnissen, und wußte sich durch Katharina beim Nuntius die Vollmacht zu erwirken, bei Ehescheidungsklagen ohne Appell und ohne einen sogenannten Vertheidiger des Ehebandes entscheiden zu dürfen. Die Folge bewies, daß er die ihm gegen frühere Verordnungen des Papstes Benedict XIV eingeräumten Befugnisse in wahrhaft gewissenloser Weise mißbrauchte, indem er die Ehescheidungsklagen, ein fressendes Übel in der vornehmen polnischen Gesellschaft, mit frivolster Laxität behandelte und zu einer Einkommensquelle für sich machte. Daneben trat sein Streben nach einer, von Rom möglichst unabhängigen Alleinherrschaft über die katholische Kirche Rußlands immer roher und rücksichtsloser hervor. Der Papst hatte ihm über seine Diöcesanen die volle Jurisdictionsgewalt, über die übrigen Katholiken des russischen Reiches aber nur eine delegirte und widerrufliche Jurisdiction ertheilt. Diese in der Stiftungsbulle des Erzbisthums ausdrücklich enthaltene Bestimmung war in dem vom Nuntius ausgefertigten Translationsdecret nicht erwähnt; hiedurch hielt sich Bohucz für ermächtiget, dieselbe als gar nicht bestehend anzusehen, und fieng an, sich den Ordinarius des russischen Reiches, und ganz Rußland seine Diöcese zu nennen. Diesem zufolge läßt sich im Voraus denken, daß er mit den Maaßnahmen Katharina's, welche, feierlichen Versprechungen zuwider, die durch die zweite und dritte Theilung Polens an Rußland gefallenen lateinischen Bisthümer auflöste, und die Jurisdiction des Mohilewer Metropoliten auch auf die neuerworbenen Gebiete ausdehnte, vollkommen einverstanden war. Die Güter der in denselben gelegenen

Bisthümer, Dom- und Collegiatstifte, Seminarien und übrigen frommen Anstalten wurden von Katharina theils zur Krone geschlagen, theils an Generale und hohe Staatsbeamte verschenkt. Kaiser Paul suchte das von seiner Mutter an der polnischen Kirche begangene Unrecht wieder gut zu machen, und stellte vier der aufgehobenen Bisthümer: Wilna, Luck, Kaminiec und das liefländische Bisthum unter dem Namen des Bisthums von Samogitien wieder her, wozu auch noch das neuerrichtete von Minsk kam; das altehrwürdige Bisthum von Kiew aber konnte nicht mehr hergestellt werden, weil der russisch-schismatische Klerus die an dasselbe geknüpften geschichtlichen Erinnerungen haßte, und Bohucz gleichfalls nicht an den sehr jungen Ursprung seiner Metropolitanrechte gemahnt sein wollte. Die Rückerstattung der eingezogenen Güter konnte nur theilweise bewerkstelliget werden; der Kaiser versprach aber, den Klerus in anderer Weise zu entschädigen, und verbot für die Zukunft durch strenge Gesetze Spoliationsacte ähnlicher Art. Auch Alexander I zeigte sich der katholischen Kirche geneigt, deren gerechte Forderungen nur fortdauernd an dem Metropoliten Bohucz ihren feindseligsten Gegner fanden. Dieser wollte nämlich um jeden Preis die unumschränkte Herrschaft über die katholische Kirche Rußlands haben, und arbeitete zu dem Ende einen Plan zur Errichtung eines allgemeinen kirchlichen Gerichtshofes aus, welchem alle wichtigeren Angelegenheiten der Katholiken beider Riten in höchster Instanz zugewiesen sein sollten. Alexander genehmigte den schon dem Kaiser Paul vorgelegten Plan, der eigentlich nichts anderes, als ein Resumé aller von Katharina gegen die katholische Kirche erlassenen Zwangsgesetze war, und zugleich dem Metropoliten alle ehrgeizig angestrebten Rechte und Machtbefugnisse sichern sollte. Die Bischöfe remonstrirten gegen das neuerrichtete Kirchencollegium beim Kaiser, der in der That auch auf ihre Bitten hörte; Bohucz verdächtigte sie jedoch beim Kaiser als Gegner der Regierung, und wußte es nebstbei dahin zu bringen, daß der päpstliche Nuntius, den er wegen der Bemühungen desselben um Wiederherstellung des griechisch-unirten Metropolitanstuhles haßte, und der ihm wegen seiner Beanspruchung perpetuirlicher Vollmachten über alle Mönchs- und Regularinstitute entgegengetreten war, den Hof von Petersburg verlassen mußte. Eine entschiedene Niederlage erlitt indeß der ehrgeizige Prälat, als er sich zum Lobredner und Vertheidiger der

englischen Bibelgesellschaft aufwarf, die ihre Agenten auch nach Rußland sendete; Pius VII untersagte ihm die Theilnahme an den Bestrebungen derselben, und forderte ihn zur förmlichen Zurücknahme des in dieser Beziehung an die russischen Katholiken erlassenen Rundschreibens auf, Kaiser Alexander aber ließ das Breve des Papstes sammt beigedruckter russischer Übersetzung in allen öffentlichen Blättern des Reiches abdrucken. In Folge der Reconstituirung des Königreiches Polen als eines selbstständigen Staatskörpers unter russischer Oberherrschaft hörte Bohucz auf, alleinziger Metropolit der dem russischen Scepter gehorchenden Katholiken zu sein. Es wurde nämlich die Metropolie Warschau mit sieben ihr untergeordneten Bisthümern geschaffen, deren Hirten auf dem Reichstage zu Warschau 1825 die heiligen Satzungen der Kirche in Sachen der Ehedisciplin mit würdigem Ernste vertraten, und wenigstens die durch den französischen Code Napoleon in Polen eingebürgerten Gesetze über Civilehe und Ehescheidungen verdrängten, obschon sie nicht hindern konnten, daß die große Mehrheit der Reichstagmitglieder die Verweisung der Ehescheidungsklagen an die weltlichen Gerichte beschloß. In den russischen Provinzen war freilich die Sache eben so schlimm, da das üble Beispiel, welches Bohucz in Behandlung der Ehesachen gab, von allen Bischöfen seiner Metropolie befolgt wurde, den wahrhaft heiligen Bischof von Luck, Caspar Casimir Cieciskowski, ausgenommen, der, obwol schon ein hochbetagter erblindeter Greis, nach Bohucz's endlich erfolgtem Tode zum großen Troste des Papstes Leo XII auf den Metropolitenstuhl von Mohilew erhoben wurde.

Unter Kaiser Nikolaus I traten für die katholische Kirche lateinischen Ritus neue Leidenstage ein. Alle Maaßnahmen desselben waren augenscheinlich auf Abschwächung und allmählige Abolition der katholischen Kirche gerichtet. Dahin gehören die gleich anfangs von ihm erlassenen Beschränkungen in Beziehung auf die Zahl der in die Seminarien aufzunehmenden Priesteramtscandidaten; der Eintritt in einen religiösen Orden wurde von einer speziellen Regierungserlaubniß abhängig gemacht, auf deren Erlangung indeß nicht zu hoffen war. Im J. 1832 wurden von den 300 Klöstern, die dazumal noch in der Metropolie Mohilew bestanden, 202 aufgehoben, und die berühmteren derselben, die dem andächtigen Volke als Wallfahrtsorte oder aus anderen Gründen theuer waren, dem

schismatischen Culte übergeben. Dahin gehörten ferner die Anordnungen des Kaisers in Rücksicht auf die gemischten Ehen; für die Metropolie Mohilew sollten vom J. 1832 angefangen alle nur von katholischen Priestern eingesegneten gemischten Ehen ungiltig sein, bis sie nicht auch von Priestern der russischen Staatskirche eingesegnet worden wären. Zwei Jahre darauf wurde diese Anordnung auch für das Königreich Polen zum Gesetze gemacht; die Kinder solcher Ehen müssen selbstverständlich in der schismatischen Religion erzogen werden, nur sollen überdieß solche Ehen auch noch vom katholischen Priester eingesegnet werden. Armen Katholiken, welche gemischte Ehen eingehen wollten, wurden reichliche Mitgifte ausgesetzt; katholischen Frauen, deren Männer exilirt, zu harten Gefängnißstrafen, Bergwerken oder Galeeren verurtheilt worden, wurde die Bewilligung zu neuen Ehen ertheilt, vorausgesetzt, daß sie schismatische Männer nähmen, oder wenigstens die Erziehung der Kinder in der schismatischen Religion versprächen. Man wollte ganze Gemeinden nöthigen, zur schismatischen Kirche überzutreten, weil sie angeblich von griechisch-unirten oder gar griechisch nicht-unirten Vorfahren abstammten. Popen und weltliche Commissäre durchzogen die Dörfer, und forderten im Namen der Regierung die Bewohner auf, zur Landeskirche überzutreten; es sei der Wille des Kaisers, daß sie insgesammt zu demjenigen Glauben sich bekennten, welchen der Kaiser und seine heilige Familie bekennen. Als eine Russin, Elisabeth Weytkowska, von der herrschenden Religion zur katholischen Kirche übertrat, erschien eine von dem Bischofpräsidenten Pawlowitsch unterzeichnete Verordnung des römisch-katholischen Kirchencollegiums (28. März 1836), durch welche den katholischen Geistlichen verboten wurde, ihnen unbekannte Personen zur Beichte zuzulassen oder denselben andere Sacramente zu spenden; ja bald erschien eine Nachtragsverordnung, welche ihnen verbot, außer ihren Pfarrkindern noch andere Personen zur Beichte zuzulassen. Eine Folge dieser Verordnung war aber überdieß noch, daß die Gemeinden, deren Pfarrer für das Schisma gewonnen worden waren, von keinem anderen, als von diesem die kirchlichen Sacramente verlangen durften. Die zum Schisma übertretenden Geistlichen erhalten die Erlaubniß zu heirathen; Verbrecher werden begnadiget, wenn sie zur Staatskirche übertreten. Hochherzige Männer, welche für die Kirche mannhaft einstehen, sind allen

Vexationen und Verfolgungen Preis gegeben; wollen sie den Ansprüchen der Regierung nicht weichen, so werden sie gewaltsam von ihren Sitzen entfernt. So geschah es dem Bischof von Podlachien, Gutkowski, einem würdigen Nachfolger der großen und ehrwürdigen Bischöfe des untergehenden Polens, eines Soltyk, Krasinski und Zaluski, nachdem er durch zehn Jahre treu und rühmlich für die verfolgte Kirche gekämpft. Der theologische Unterricht der Priesteramtscandidaten wurde unter Nikolaus der Aufsicht und Überwachung der Bischöfe entzogen. Der bereits a. 1804 gefaßte Plan eines Generalseminars wurde a. 1833 definitiv durchgeführt; das Generalseminar wurde an die Universität Wilna verlegt, und unter die Leitung einer Congregation gestellt, welche zunächst vom römisch-katholischen Kirchencollegium, zuhöchst aber vom Minister des Inneren ihre Befehle zu empfangen hat. Klagen der Seminarszöglinge über ihre Vorsteher werden von der Regierung bereitwillig angenommen; aus Anlaß einer solchen Klage beauftragte der Statthalter und Feldmarschall Paskiewitsch den Grafen Dolgoruki, General-Gouverneur von Wilna, mit der Untersuchung, die damit endete, daß der Gouverneur den Vorsteher absetzte, und die Seminaristen aufforderte, vorkommenden Falls sich nur sogleich an ihn wenden zu wollen. An den von der katholischen Jugend besuchten Gymnasien ist neben dem katholischen Religionslehrer auch ein Priester der schismatischen Kirche in gleicher Eigenschaft angestellt, der übrige Unterricht ausschließlich in die Hände schismatischer Lehrer gegeben. Zum Besuche der Kirche ist die katholische Jugend dieser Gymnasien nur an Sonntagen verhalten; nebstbei ist es verboten, einem Schüler Zwang anzuthun, der sich den Religionsübungen der katholischen Kirche völlig entziehen will. Selbst der Privatunterricht in Familien wurde merkwürdigen Zwangsgesetzen unterworfen; und nicht weniger der Volksunterricht in Schule und Kirche auf eine Weise gemaßregelt, die billig Staunen erregt. Die Regierung gab dem Klerus ein von den Bischöfen ausgearbeitetes, und von ihr durchgesehenes und verbessertes Predigtbuch in die Hände, an dessen Text sich die Pfarrer, Kapläne und andere, dem Volke predigende Geistliche strenge zu halten haben; wer, statt solche Predigten vorzulesen, einen selbstgearbeiteten Vortrag halten wollte, ist in Gefahr, seiner Stelle entsetzt zu werden. Unter dem Vorwande, Controversen hindanzuhalten, verbot man dem Klerus, die

katholische Lehre gegen Einwürfe, Entstellungen und Schmähungen, welche absichtlich unter dem Volke verbreitet werden, zu vertheidigen; ein gewisses Buch, welches „von Demjenigen, worin Lateiner und Griechen mit einander einig sind und worin sie von einander abweichen", handelt, sollte auf Befehl der Regierung aus allen Bibliotheken entfernt, und die Lesung desselben durch die Bischöfe allen Katholiken untersagt werden; dafür aber wurde den katholischen Lehranstalten Ustrialow's russische Geschichte als Lehrbuch aufgenöthiget, trotzdem, daß dieses Buch die Gefühle aller Katholiken durch schmachvolle Lästerungen der katholischen Kirche auf das gröbste verletzt.

§. 488.

Gehen wir nunmehr auf die Geschicke der katholischen Kirche des griechischen Ritus über, welche noch schlimmer sind, als jene der lateinischen Kirche, und gleichfalls in den Zeiten Katharina's II ihren Anfang nahmen. Theiner[1]) verfolgt dieselben von der ersten Theilung Polens angefangen bis zum J. 1840, in welchem es die russische Regierung bereits bis zur gänzlichen Vernichtung der unirten Kirche gebracht hatte. Kaum war die erste Theilung Polens vollbracht, so fieng das schismatische Rußland in dem ihm zugefallenen Theile Polens auch schon einen feindseligen Krieg gegen die Unirten an. Das sogenannte judicium mixtum, welches a. 1768 durch einen besonderen, zu Gunsten der polnischen Dissidenten abgefaßten, und von den akatholischen Mächten Europa's garantirten Tractat eingesetzt worden war, trat sofort in Thätigkeit, um den Klöstern und Kirchen der Unirten die Rechtstitel auf verschiedene und bedeutende Besitzungen abzusprechen, und diese den Nichtunirten zuzuwenden, welche aber dieselben sofort an die russische Krone ausliefern mußten. Denn Katharina hatte Geld nöthig, um ihre vielen und kostspieligen Kriege bestreiten zu können, und verfuhr auch gegen die schismatische Kirche nichts weniger als schonend. Die unirte Kirche aber befand sich in einem Zustande völliger Hilflosigkeit. Der Metropolit Philipp Felician Wolodkowicz (1762—1778) vernachlässigte mit verbrecherischer Leichtfertigkeit die Leitung seiner Metropolie, und war nur darauf bedacht, sich Reichthümer zu sammeln; Clemens XIII

[1]) Neueste Zustände, S. 256 – 430.

enthob ihn der Leitung, und setzte ihm zwei Coadjutoren zur Seite, welchen aber der bethörte Metropolit nur lauter Hindernisse und Störungen zu bereiten bemüht war. Somit hatten die Russen in der Verfolgung pflichteifriger unirter Priester leichtes Spiel. Schon vor Vollzug der ersten Theilung Polens war eine große Anzahl derselben, welche sich dem Vorhaben der Russen, ihnen die Kirchen zu entreißen, widersetzten, gefangen gesetzt worden, um fast zwei Jahre in finsteren Gefängnissen zu schmachten, bis sie endlich auf Fürbitte der Kaiserin Maria Theresia in Freiheit gesetzt wurden. Nach Vollzug der Theilung wurden den Unirten über 1200 Kirchen mit Gewalt entrissen und für den schismatischen Cult in Beschlag genommen. Die russischen Popen fielen über die unirten Geistlichen her, und mißhandelten sie auf's Grausamste; nicht selten wurden Letztere im Falle des Widerstandes durch Knutenhiebe getödtet. Den in's Gefängniß geworfenen Priestern suchte man einen Revers abzunöthigen, durch welchen sie versprechen mußten, nach wiedererlangter Freiheit mit ihren Kirchen und Gemeinden zum Schisma überzutreten. Der größere Theil derselben zog es vor, sein Leben in diesen Kerkern zu enden. Die Beschwerden, welche über diese brutalen Gewaltsamkeiten an den russischen Bevollmächtigten in Warschau oder an die Kaiserin selbst gelangten, wurden mit Hohn und Kälte abgewiesen; einige Scheinconcessionen, die endlich bewilliget wurden, änderten an der Sachlage wenig oder nichts. Katharina erklärte offen, daß sämmtliche Unirte entweder zur russischen Kirche übertreten, oder den lateinischen Ritus annehmen müßten. Nun wußte sie aber wol, daß zu letzterem beim ruthenischen Volke, das seinen ererbten Bräuchen anhieng, wenig Neigung vorhanden war; daß es sogar, zufolge unkluger Aufdringlichkeiten von Seite der lateinischen Geistlichkeit und der polnischen Könige, gegen den lateinischen Ritus eingenommen war. Sonach war die angedrohte Nöthigung, zum lateinischen Ritus überzutreten, im Plane der Kaiserin nur ein neues Mittel listiger Abwendung der Unirten von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche. Der lateinische Metropolit Siestrzencewicz von Bohucz, dessen unheilvolles Wirken wir schon kennen, diente auch in dieser Beziehung den Absichten der Kaiserin auf's Beste, indem er durch die Art, wie er den Unirten den lateinischen Cult aufnöthigte, und durch die damit verbundenen, oder daran sich hängenden Unzukömmlichkeiten und Anstößigkeiten Tausende in's Schisma hinüber-

trieb. Ein anderes, mit durchdachter List ausgesonnenes Mittel war die im J. 1779 publicirte Verordnung, daß unirte Gemeinden, deren Seelsorgerstellen durch den Tod oder sonst wie erlediget seien, befragt werden sollen, welchen Priester, und wessen Glaubens sie ihn wollen, damit ihnen sodann von der Regierung der Pfarrer jenes Glaubens, den sie verlangen, vorgesetzt werde. Nun hängt in Rußland die Wahl der Pfarrer von den Magistraten der Gemeinden ab, und Katharina hatte weislich schon dafür gesorgt, daß allenthalben Magistrate unirten Glaubens beseitiget und durch andere schismatischen Bekenntnisses ersetzt würden. Somit konnte wenigstens bei Landgemeinden in den weitaus mehreren Fällen mit großer Sicherheit auf die Wahl schismatischer Priester gerechnet werden. Eine große Calamität für die unirte Kirche Polens war die Erledigung des erzbischöflichen Stuhles zu Polozk durch Erhebung seines bisherigen Inhabers, Smogorzewski, zum Metropoliten, als welcher er seinen Sitz in Warschau nahm (1779). Katharina ließ den erledigten Sitz durch vier Jahre unbesetzt, während welcher der erzbischöfliche Sprengel von Polozk 800 Pfarrkirchen und 100,000 Seelen an die schismatische Kirche verlor. Durch die zweite Theilung Polens erlangte Katharina das Gebiet fast aller ruthenischen Bischofsstühle, und legte sofort ihrem Staatsrathe die Frage vor, wie man die Unirten auf die beste und schicklichste Art zur rechtgläubigen Kirche Rußlands zurückführen könne. Die Lösung dieses Problems wurde von Eugen Bulgaris gefunden, einem Abenteurer aus Corfu, der sich aus der Stelle eines armen Katecheten der schismatischen Griechen zu Venedig durch Intriguen und Schmeicheleien, durch servile Huldigungen an die freidenkerischen Größen des Jahrhunderts hinaufgearbeitet hatte, und von seinem Gönner, Friedrich II von Preußen, der Kaiserin empfohlen worden war. Durch ihre Gunst wurde er 1775 Eparch der neugeschaffenen slavonischen und chersonischen Eparchie, kehrte aber später nach Petersburg zurück, um der Kaiserin als Berather in allen kirchlichen Angelegenheiten zu dienen. Es möge bei dieser Gelegenheit noch erwähnt werden, daß Siestrzencewicz zu den vertrautesten Freunden Bulgar's gehörte. Das Mittel, welches dieser zur Gewinnung der Unirten vorschlug, war die Errichtung einer Missionsanstalt, die denn sofort auch errichtet und unter die Leitung des schismatischen Erzbischofes von Sluk, Victor Sadkowski, gestellt wurde. Sadkowski eröffnete seine Wirksamkeit mit einem

Manifeste an die ruthenische Kirche und Nation, dessen Inhalt von blindem Hasse und rasendem Fanatismus gegen die Union eingegeben war; die Union wurde als Werk eines grausamen Fanatismus hingestellt, den zur rechtgläubigen Kirche Zurückkehrenden alle denkbaren Vortheile angeboten. Sofort durchzogen russische Popen von russischen Geschwadern begleitet die griechisch-unirten Diöcesen, und forderten deren Bewohner auf, der Union zu entsagen. Man wendete Gewalt, Grausamkeit und List an, um Gläubige zu gewinnen; wenn in einer Gemeinde sich auch nur eine geringe Zahl gewinnen ließ, so wurde sofort die Pfarrkirche den Unirten entrissen und dem schismatischen Culte zugewiesen; der Pfarrer, der das Schisma nicht annehmen wollte, wurde verjagt, seiner Habe beraubt, gefangen gesetzt oder nach Sibirien verwiesen. Um diese Missionen mit größerem Erfolge zu betreiben, wurden an mehreren Orten ständige Centralmissionen errichtet; dem Wirken derselben giengen legislative Maaßnahmen zur Seite, die darauf berechnet waren, katholische Pfarren eingehen zu lassen, und die künstlich verwaisten Kirchen dem schismatischen Culte zuzuwenden. Die Gläubigen, welche an der Union treu hielten, hatten die rohesten Mißhandlungen zu dulden; Viele wurden so lange gepeitscht und geknutet, bis sie endlich nachgaben. Anderen, die auf diese Art nicht zu gewinnen waren, nahm man die dürftige Habe weg; ja es kam so weit, daß nicht Wenigen Nasen und Ohren abgeschnitten, die Haare ausgerauft, die Zähne mit Kolben eingeschlagen wurden. Diese Verfolgungen hatten namentlich in jenen Provinzen statt, welche 1686 an Rußland gekommen waren; der schismatische Erzbischof von Mohilew und Polozk rühmte in einem Rundschreiben, welches er ein Jahr nach Errichtung der Missionen erließ, es seien bereits über eine Million Verirrte zu ihm zurückgekehrt. In Podolien stießen die wüthigen Bekehrer auf Hindernisse, die sie nicht zu bewältigen vermochten; der Bischof von Lemberg und Halicz, Peter Bierlanski, der zugleich auch Bischof von Kaminiec war, wachte mit wahrhaft apostolischem Eifer über den Seinen, und bot alle Mittel und Anstrengungen auf, um den Gefahren, die seinen Gläubigen drohten, erfolgreich zu begegnen. Nach Vollzug der dritten Theilung Polens hob Katharina alle unirten Bisthümer auf, bis auf jenes von Polozk, und schlug die Güter derselben theils zur Krone, theils verschenkte sie dieselben an Beamte und Generale, die sich nach ihrem

Sinne um das Bekehrungsgeschäft verdient gemacht hatten. Ähnlich verfuhr sie mit den Basilianerklöstern. Die Kirchen dieser Diöcesen wurden dem schismatischen Culte zugewiesen, die Pfarrer, die das Schisma nicht annahmen, entsetzt, die Gemeinden durch Bajonnette in's Schisma hinübergetrieben. Nach dem Berichte Lisowski's, des unirten Erzbischofes von Polozk, verblieben der Union in den Bisthümern von Kiew, Wladimir, Luck und Kaminiec von 5000 Pfarren kaum 200. Im Ganzen verlor die unirte Kirche unter Katharina II in den Jahren 1773 — 1796 gegen 8,000,000 Gläubige, 9,316 Pfarrkirchen und 145 Basilianerklöster.

Unter Kaiser Paul I. hörten diese Verfolgungen auf; es wurden sogar mehrere Bisthümer restituirt, mehrere theils aufgehobene, theils entrissene Pfarreien zurückgegeben, namentlich an Orten, wo die Gläubigen trotz der Verfolgungen ihrem Glauben treu geblieben waren; auch die Basilianer erhielten einen Theil ihrer Klöster wieder zurück. Eben so wohlwollend bewies sich Alexander I gegen die unirte Kirche, die unter ihm, und selbst noch in den ersten Regierungsjahren des Kaisers Nikolaus in einer, wenn auch nur schwachen, Zunahme begriffen war. Indeß begann Nikolaus gleich Anfangs die schwersten Streiche gegen die Unirten zu führen. Wenige Wochen nach seiner Thronbesteigung verbot er russischen und polnischen Kaufleuten, geistliche Bücher, die zum Gebrauche der unirten Kirche und ihrer Gläubigen in unirten Druckereien und in slavonischer Sprache gedruckt waren, auf Jahrmärkten und bei anderen öffentlichen Volksfesten in Kleinrußland und Weißrußland zu verkaufen. Im J. 1828 erließ er einen Ukas, der einen tödtlichen Streich gegen die unirte Kirche beabsichtigte, und sie geradezu zu entwurzeln strebte. Das erste, was der genannte Ukas anordnete, war die Aufhebung der Metropolitangewalt, welcher ein sogenanntes Kirchencollegium der Unirten in Petersburg substituirt wurde. Mit der Metropolie wurden zugleich zwei griechisch-unirte Bisthümer (Luck und Wilna) aufgehoben, die noch vorhandenen 79 Basilianerklöster auf 24 reducirt, und diese vom neuen Kirchencollegium möglichst abhängig gemacht, so zwar, daß ihnen selbst die freie Wahl der Äbte und Hegumenen genommen wurde. Diese Maaßnahmen waren aber nur die Vorboten der, vier Jahre später nachfolgenden, gänzlichen Aufhebung dieser Ordensinstitute. Das neuerrichtete Kirchencollegium wurde in dem vorerwähnten Ukas beauftragt darüber zu wachen, daß

die Einrichtungen, gottesdienstlichen Ceremonien und die Disciplin der unirten Kirche pünktlich beobachtet, und von den Gebräuchen, welche den der Union zu Grunde liegenden offenen Briefen von a. 1595 widersprächen, gereiniget oder rein gehalten würde. Unter den offenen Briefen sind das Deliberationsdecret des ruthenischen Klerus vom 21. Dez. 1594, und der im nächstfolgenden Jahre abgefaßte Synodalbeschluß nebst der als Antwort hierauf erfolgenden Bulle des Papstes Clemens VIII zu verstehen. Die Rückwirkung auf diese Urkunden ist aber als ein Angriff auf die Beschlüsse der Synode von Zamoisk (a. 1720) gemeint[1]), deren Weisungen durch den Ukas gänzlich außer Kraft gesetzt werden sollten. Man legte in Petersburg den Beschlüssen der Zamoisker Synode eine auf Abolition des griechischen Ritus gerichtete Tendenz unter, während durch dieselben in Wahrheit nur gewisse Mißbräuche beseitiget werden sollen, welche sich in die Liturgie und Disciplin der griechisch-unirten Kirche eingeschlichen hatten. Zu diesen Mißbräuchen gehörte die Auslassung der Formel Filioque in gedruckten und öffentlich gebeteten Glaubensbekenntnissen, die Auslassung des Gebetes für den Papst, die Beobachtung oder Überbietung rein schismatischer Bräuche bei der Spendung der Sacramente, die Unterlassung der Consecration der mit der großen Hostie zugleich offerirten Brotpartikel, die Kniebeugung und Adoration bei der μεγάλη εἴσοδος, die Eingießung lauen Wassers in das heilige Blut nach der Wandlung u. s. w. Gesetzt, das Concil von Zamoisk hätte in dem einen oder anderen

---

[1]) Die Synode zu Zamoisk, von dem berühmten Metropoliten Leo Kiska (1713—1729) berufen, hatte einige Abänderungen an dem herkömmlichen Ritus der unirten Kirche beschlossen. Papst Benedict XIII schwankte lange, ob er diesen Abänderungen seine Zustimmung ertheilen solle. Licet obsecundandum putasset insinuationibus Patrum ejusdem concilii — referirt Benedict XIV in seiner Bulle: Allatae, §. 16 — a quibus nonnulli ritus inter Graecos vigentes, suis decretis vel temperati fuerant, vel sublati, praedictam synodum confirmavit quidem suis apostolicis literis in forma Brevis, datis anno 1724, hac tamen addita declaratione: »Ita tamen quod per nostram praedictae synodi confirmationem nihil derogatum esse censeatur constitutionibus Romanorum Pontificum praedecessorum nostrorum, et decretis conciliorum generalium emanatis super ritibus Graecorum, quae non obstante hujusmodi confirmatione semper in suo robore permanere debent.«

Puncte zu ängstlich verfahren, so hätte sich dieß durch eine Verständigung mit Rom sehr leicht in's Reine bringen lassen; die russische Regierung konnte recht wol wissen, daß man in Rom von jeher principiell an der Aufrechthaltung der griechischen Riten hielt, und hatte daher nicht nöthig, sich gegen angebliche Latinisirungsversuche zur Schützerin jener Bräuche aufzuwerfen. Der Ausbruch der polnischen Revolution a. 1830 unterbrach die Fortführung der feindseligen Maaßnahmen der Regierung gegen die unirte Kirche; kaum war aber Polen bewältiget, so folgte eine Reihe von vernichtenden Schlägen gegen die Unirten. Dahin gehören nebst der schon erwähnten Aufhebung des Basilianerordens das Verbot an die lateinischen Priester, den Unirten (im Nothfalle) die Sacramente zu spenden; das Verbot jedweder Gemeinschaft zwischen Lateinern und Unirten in gottesdienstlichen und kirchlichen Handlungen; die Aufhebung aller hohen und niederen Schulen in Weißrußland und Lithauen, und Verweisung der unirten Priesteramtscandidaten an die schismatisch-theologische Universität des Alexander-Newski-Klosters zu Petersburg; die Einverleibung des griechisch-unirten Kirchencollegiums in die heilige Synode der schismatischen Kirche — nicht zu gedenken der Erlässe in Betreff der gemischten Ehen, wodurch die Kirchen beider Riten schwer getroffen wurden. Diesen Maaßregeln gieng eine andere von ähnlicher zerstörender Wirkung zur Seite, nämlich die Errichtung von schismatischen Bisthümern mit den Benennungen der alten unirten Bisthümer. So wurden bis a. 1834 die vier schismatischen Bisthümer von Volhynien, Polozk, Wilna und Warschau geschaffen, den neucreirten Bischöfen wurden römisch-katholische und griechisch-unirte Kirchen als Kathedralen zugewiesen. Damit nicht genug, beauftragte das unirte Kirchencollegium, dessen Seele der ganz und gar schismatisch gesinnte Prälat Siemaszko war, die unirten Bischöfe, ihren Priestern die alten katholischen Missalien, Euchologien und Breviere abzunehmen, und ihnen dafür die zu Moskau a. 1831 gedruckten gottesdienstlichen Bücher, deren sich die schismatische Landeskirche bedient, in die Hände zu geben, und sie durch alle möglichen Mittel der List wie der Verführung, und wo diese nicht ausreichten, durch Gewalt dahin zu bringen, daß sie sich dieser schismatischen Kirchenbücher für die Zukunft beim Privat- wie öffentlichen Gottesdienste in den Kirchen bedienten. Behufs dessen wurden sofort die griechisch-

unirten Kirchen nach dem Fuße der schismatischen Kirchen eingerichtet; man schaffte aus ihnen die Seitenaltäre weg, auf daß nie mehr als Eine Messe celebrirt werden könne; man zerstörte die Orgeln, führte die in den schismatischen Kirchen gebräuchlichen Ikonostasen (Bilderwände zwischen Presbyterium und Schiff der Kirche) ein, verbot das Läuten mit den Glocken beim Gottesdienste und beim Gebete der verschiedenen Tagszeiten, wie das Geläute mit den kleinen Glöckchen während der Wandlung bei der heiligen Messe, untersagte die stillen Messen, das Absingen der Litaneien, den Rosenkranz, das Knien in der Kirche, hob alle Processionen auf, und mehrere bedeutende Feste, namentlich aber das Frohnleichnamsfest. Endlich wurde den Priestern auf's Strengste befohlen, in den Kirchen weder zu predigen, noch auch die gewöhnliche Christenlehre zu halten, auf daß das Volk in Betreff seines Glaubens in tiefster Unwissenheit erhalten, und auf den Sinn und die Bedeutung der erwähnten Neuerung nicht aufmerksam gemacht werde. Endlich wurden zur völligen Uniformirung des Cultes der Unirten mit jenem der Schismatiker den unirten Kirchen neue Kelche und Ciborien und liturgische Gewänder zugeschickt. Um sich möglichst ergebener und fügsamer Geistlicher zu versichern, erließ die Regierung weiter den Befehl, daß die Ernennung der katholischen Pfarrer beider Ritus in den polnisch-russischen Provinzen künftighin einzig von den Statthaltern ausgehen solle.

Es gab indeß vor der Hand noch genug pflichttreue Priester, welche den Maaßnahmen des corrupten Kirchencollegiums entschiedenen Widerstand entgegensetzten. Die Priester des Districtes von Nowogrodek vereinigten sich zur Abfassung und Unterzeichnung einer Gegenvorstellung gegen die Moskauer Kirchenbücher und sonstigen Abänderungen am hergebrachten Ritus. Siemaszko ließ sie, nachdem er sie durch gütliche Mittel umzustimmen vergebens versucht hatte, auf ein Jahr in ein sehr armes Kloster einsperren. Nach Ablauf dieses Jahres sollten sie sich einer theologischen Prüfung unterwerfen, von deren Ergebniß die Rückkehr in ihre früheren Ämter abhängig gemacht wurde. Gegenstand der Prüfung war die Kormczaia Kniga, welche seit 1830 auf kaiserlichen Befehl bereits an allen unirten Seminarien als Unterrichtsbuch eingeführt war. Einer der verurtheilten Pfarrer, Plawski, hatte als Gefangener eine Widerlegung dieses Buches ausgearbeitet, die er bei der bean-

tragten Prüfung verwies. Siemaszko sendete Plawski's Schrift allsogleich an die heilige Synode, und der Kaiser ließ den Pfarrer sammt seiner Gattin und seinen sechs Kindern in das Innere von Rußland abführen; Frau und Kinder wurden in russische Erziehungshäuser gesteckt, wo man ihnen die Annahme der schismatischen Religion aufnöthigte, Plawski wurde nach Wiatka gebracht, um in der schismatischen Kirche daselbst den Dienst eines Glockenziehers zu versehen. Der unirte Bischof von Polozk, Lusinski, rief seinen Klerus zusammen, und lud die Versammelten nach Besprechung einiger unbedeutender Angelegenheiten ein, ein paar Augenblicke bei seinem achtbaren Amtsbruder, dem schismatischen Erzbischof von Polozk zuzubringen. Die Einladung wurde angenommen, und nunmehr durch gemeine und schändliche List den Geladenen, nachdem man sie mit einem reichen und glänzenden Mahle überrascht, und durch allerlei Genüsse trunken gemacht hatte, die Unterschrift zu einer Erklärung abgelockt, deren Inhalt Keiner näher kannte, oder zu prüfen in der Lage war. Ein Einziger verweigerte die Unterschrift, und büßte seine Weigerung durch sofortige Verweisung nach Sibirien und Degradirung zum Amte eines Glockenziehers. Allein auch andere Geistliche remonstrirten gegen Lusinski's Verfahren, und sendeten ihm Protestationen gegen die geschehenen Neuerungen, und gegen die Zumuthung künftiger zu. Nun galt es Güte und rauhe Härte, Bestechung und Gewaltmittel aufzubieten, um den Widerstand der Geistlichen, und auch des mehr und mehr unruhig gewordenen Volkes zu brechen. Nicht wenige Familien und Gemeinden waren früher, um ihren Glauben zu retten, vom unirten Ritus zum lateinischen übergetreten. Die russische Regierung erklärte nunmehr, adelige Familien, welche diesen Schritt gethan, hätten dadurch ihre oberherrlichen Rechte über die unirten Gläubigen verloren; ein Ukas vom J. 1833 aber erklärte, daß alle unter Katharina II, Paul I. und Alexander I zum lateinischen Ritus übergetretenen Familien nunmehr als griechisch-orthodox anerkannt seien. Die vom Kirchencollegium abgeordneten Missionen zogen von Gemeinde zu Gemeinde, und verübten unter Assistenz der ihnen beigegebenen Soldaten die empörendsten Gewaltthätigkeiten und Grausamkeiten. Der Adel des Gouvernements von Vitespk vereinigte sich, griechisch-russische und protestantische Mitglieder desselben nicht ausgenommen, zu einer Vorstellung an den Kaiser, mit der Bitte

um Abstellung dieser, die Gewissensfreiheit beeinträchtigenden Maaßregeln. Die Regierung hatte hierauf keine andere Antwort, als die Weisung, der Adel von Vitepsk und der übrigen Provinzen möge sich nie mehr erlauben, in seinen Versammlungen über religiöse Angelegenheiten zu sprechen. Bittschriften einzelner Kirchengemeinden riefen natürlich noch schlimmere Ahndungen hervor.

Durch dieses tyrannische und grausame Verfahren hatte es nun die russische Regierung allerdings schon dahin gebracht, daß von den 1369 Pfarrern der beiden griechisch-unirten Metropolien Weißrußland und Lithauen bis zum J. 1837 mehr als die Hälfte, nämlich 826 Pfarreien auf schismatischen Fuß gesetzt waren. Durch diese Erfolge ermuthiget steuerten Siemaszko und Lusinski, die geistlichen Vorsteher der beiden Metropolien, nun immer kühner auf ihr letztes Ziel los. Schwächere und minder gebildete Geistliche bewogen sie, eidlich zu versprechen, jede Gegendemonstration aufzugeben, wenn es der Regierung gelänge, ihre Gemeinden zum Übertritte zu bringen. Andere, welche auf diese Art nicht zu gewinnen waren, verfielen einer grausamen Rache, und es muß zum Ruhme des niederen Klerus der ruthenischen Kirche gesagt werden, daß er durchwegs heroischen Muth zeigte, und mit Blut und Leben für seinen Glauben einstand. Nicht weniger als 160 Priester wurden nach Sibirien geschickt, wo die meisten, von Mißhandlungen erschöpft, bald ihr Grab fanden. Weniger Rühmliches ist der höheren Geistlichkeit nachzusagen; ein Mitglied derselben, welches nach dem Beispiel seiner meisten Genossen den Act der Union mit dem Schisma unterschrieben hatte, verfiel einer schrecklichen Volksrache, indem die gläubig gebliebene Gemeinde sich die Abhaltung eines schismatischen Gottesdienstes in ihrer Kirche nicht gefallen lassen wollte, und das geschändete Gotteshaus in Brand steckte. Einer war indeß unter den Prälaten, und zwar der Höchste, der nominell als Präsident des griechisch-unirten Collegiums fungirende greise Bulhak, der zum Übertritte schlechterdings nicht zu bewegen war. Gerade ihn aber wünschte man zu gewinnen, und gedachte mit Hilfe seines Beitrittes die schon lange ersehnte förmliche Lossagung der unirten Kirche Rußlands von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche in Szene setzen zu können. Kaiser Nikolaus verlieh ihm den Orden des heiligen Andreas, die höchste Auszeichnung des Reiches, die gewöhnlich nur Fürsten vom Geblüt zu Theil wird. An demselben

Tage, als dieß geschah, begab sich sein Verweser Siemaszko zu ihm, um ihn zu beglückwünschen, und referirte ihm bei dieser Gelegenheit, daß bereits alle Bischöfe die Union mit der russischen Reichskirche unterzeichnet hätten, und es nunmehr nur noch an Bulhak sei, vom Kaiser die Oberhoheit über die vereinigte russische Kirche zu fordern. Der heilige Greis vermochte vor Schreck und Entrüstung kaum zu sprechen; mit zitternder Stimme bedeutete er den Versucher in kurzen Worten, das Zimmer zu verlassen, sein Werk und sein Antrag sei eine Versündigung gegen Ehre, Pflicht und Gewissen. Noch in derselben Stunde schrieb Bulhak einen feierlichen Protest gegen den Act der Bischöfe nieder, und der, in der darauf folgenden Nacht gemachte Versuch, ihn durch Vorweisung eines kaiserlichen Befehles zur Unterschrift zu nöthigen, scheiterte abermals an seiner entschiedensten Weigerung. So ließ man denn für den Augenblick die Sache fallen, und wartete auf das ohnedieß schon nahegerückte Ableben des Greises; als es erfolgte, ließ der Kaiser sein Leichenbegängniß mit einer ganz ungewöhnlichen Pracht nach jenem Ritus feiern, welcher bei den Metropoliten der russischen Staatskirche üblich ist. Dadurch sollten die Katholiken Rußlands glauben gemacht werden, Bulhak sei als Metropolit der russischen Kirche gestorben, und habe sterbend der Auflösung der Union beigestimmt. Nach seinem Tode wurde nun unverzüglich an's Werk geschritten; Siemaszko trat mit den zwei übrigen Bischöfen zu Anfang des Jahres 1839 zu Polozk zusammen, wo im Beisein von 21 Prälaten und Priestern der unselige Beschluß der Losreißung von der römischen Kirche declarirt, und in einer Urkunde vom $\frac{1}{1}\frac{2}{3}$ Februar öffentlich verkündet wurde. Dem Beschlusse waren die Unterschriften der Mitglieder der Versammlung, so wie die durch Gewaltmittel aller Art erpreßten Beitrittserklärungen von 1305 Geistlichen beigelegt. Siemaszko wurde zur Belohnung für sein Werk zum Erzbischof der russischen Kirche erhoben, das unirte Kirchencollegium in ein kaiserliches weißrussisch-lithauisches geistliches Collegium umgetauft. Nach dem statistischen Berichte, welchen der Minister des Inneren a. 1834 dem Kaiser vorlegte, gab es damals in der unirten Kirche 2,348 Priester. Demnach blieben neben jenen 1,305 Unterzeichnern des Synodalbeschlusses noch immer 1,043 Priester übrig, die in der Union verharrten. Viele von diesen wurden ein Opfer russischer Grausamkeit, und starben im Gefängniß,

auf den Galeeren, in Bergwerken oder auf dem Blutgerüst; andere flüchteten nach Galizien, wo ihnen die Menschenfreundlichkeit der österreichischen Regierung und die Theilnahme ihrer Glaubensgenossen eine freundliche Aufnahme bereitete. Die Verfolgung unter Nikolaus I war ungleich gewaltthätiger und grausamer, als jene unter Katharina, die wol die katholischen Priester ihrer Ämter, Würden und Habe beraubte, aber wenigstens den Körpern und Gewissen derselben keine Gewalt anthat, und denjenigen, die nicht auswandern wollten, sogar eine karge Pension zuwies. Papst Gregor XVI glorwürdigen Andenkens protestirte in einer Allocution vom 22. Nov. 1839 angesichts der christlichen Welt wider die an der unirten Kirche Rußlands verübte Vergewaltigung, und wies auf die schrecklichen Gerichte Gottes hin, die Jener harren, welche durch schändlichen Verrath, und mit den Mitteln schamloser Täuschung und gewissenloser Verführung die Abfallserklärung der unirten Kirche herbeiführen halfen.

§. 489.

Das Verfahren des Kaisers Nikolaus I gegen die katholische Kirche gieng ohne Zweifel nicht aus bloßer persönlicher Verfolgungssucht hervor, sondern war von Rücksichten und Einflüssen beherrscht, welchen er sich nicht entziehen konnte, und so weit es sich um Erhöhung der Macht und Glorie des moscowitischen Selbstherrscherthums handelte, gewiß auch nicht entziehen wollte. Als Verfolger der katholischen Kirche handelte er im Sinne der altrussischen oder streng nationalen Partei, welche, wie das Geschick seiner Vorgänger Paul und Alexander ihn belehrte, kein russischer Herrscher von sich stoßen oder gegen sich reizen darf, ohne sich selbst die Gefahr des Unterganges zu bereiten. Diese nationale Partei hat aber ihre eigenthümlichen kirchlichen und politischen Traditionen, welche beide gleich sehr gegen das katholische Abendland feindselig gekehrt sind, und den abendländischen Katholicismus am allerwenigsten innerhalb des russischen Gebietes neben sich vertragen. Mit diesem nationalen Gegensatze zu dem abendländischen Katholicismus verband sich weiter die Idee eines absoluten Herrscherthums, dessen Ansprüche mit dem Rechte und mit der freien Existenz der katholischen Kirche unstreitig collidiren; und endlich mochte der russischen Staatsraison die religiöse Unification

des Reiches als ein nothwendiges Mittel und eine nothwendige Bedingung seiner Erhaltung sowol, als der Verwirklichung aller weiteren, auf die dereinstige Besitznahme von Constantinopel zu gründenden Plane sein [1]). Die Idee dieses russisch-slavischen Welt-

[1]) Aus den angegebenen Motiven ist denn wol auch eine Reihe von Gesetzen zu erklären, durch welche Nikolaus in dem a. 1846 publicirten Strafgesetzbuche die möglichste Alleinherrschaft des russisch-orthodoxen Kirchenglaubens aufrecht zu halten suchte. Die Artikel 195—205 dieses Strafcodex lauten:

Art. 195: Wer Jemanden der orthodoxen Kirche zu Gunsten einer anderen christlichen Confession abwendig macht, wird bei Verlust aller Rechte und Privilegien seines Standes zur Verbannung in das Gouvernement Tobolsk oder Tomsk verurtheilt. Wenn er durch das Gesetz von der körperlichen Züchtigung nicht befreit ist, so erhält er 50 bis 60 Ruthenhiebe, ehe er auf 1 oder 2 Jahre zur Zwangsarbeit geschickt wird.

Art. 196: Derjenige, der von der orthodoxen Kirche zu einer anderen christlichen Confession übertritt, wird der gesetzlichen Macht der Kirche überliefert, um ermahnt und aufgeklärt zu werden, wie man mit ihm nach den kirchlichen Regeln verfahre. Bis zu seinem Rücktritte zur orthodoxen Kirche trifft das Gouvernement Anstalten, um seine minderjährigen Kinder und seine Leibeigenen vor der Verführung zu bewahren. Eine Vormundschaft wird angeordnet auf seinen Gütern, die von Orthodoxen bewohnt werden, und ihm verboten, dort zu wohnen.

Art. 197: Derjenige, der im Gespräche oder irgend einer Schrift versucht, Orthodoxe zu einer anderen, wenn auch christlichen Confession zu verleiten, wird wegen dieses Verbrechens verurtheilt: für das erste Mal einen Theil seiner Rechte und Privilegien zu verlieren, und für 1 bis 2 Jahre in eine Besserungsanstalt eingeschlossen zu werden — für das zweite Mal: in eine Festung 4 bis 6 Jahre lang eingeschlossen zu werden, mit Verlust eines Theiles seiner Privilegien — für das dritte Mal: alle seine Rechte und Privilegien zu verlieren, und in die Verbannung nach dem Gouvernement Tobolsk oder Tomsk mit Einschließung auf 1 bis 2 Jahre geschickt zu werden. Wenn der Schuldige von körperlicher Strafe nicht befreit ist, erhält er 60 bis 70 Ruthenhiebe, ehe er auf 2 bis 4 Jahre zur Zwangsarbeit geschickt wird.

Art. 198: Die Eltern, die gesetzlich verbunden sind, ihre Kinder im orthodoxen Glauben zu erziehen, und dieselben taufen, zu anderen Sacramenten führen, und sie nach den Satzungen einer anderen christlichen Confession erziehen lassen, werden auf 1 bis 2 Jahre eingekerkert. Ihre Kinder sollen behufs der Erziehung orthodoxen Eltern, oder bei deren Mangel Vormündern, die das Gouvernement ernennt, übergeben werden.

Art. 199: Diejenigen, die Jemand verhindern, das orthodoxe Be-

Kaiserthums ist in einem, der Kormczaia Kniga oder dem russischen Corpus juris canonici einverleibten Schriftstücke [1]) ausgesprochen,

---

kenntniß anzunehmen, werden zu einer Gefängnißstrafe von 3 bis 6 Monaten verurtheilt. Wenn sie Drohungen, Bedrückungen oder Gewalt gebrauchen, sollen sie einen Theil ihrer Rechte und Privilegien verlieren, und in eine Besserungsanstalt auf 2 bis 3 Jahre eingeschlossen werden. Außerdem und jedenfalls wird ihnen verboten, rechtgläubige Vasallen um sich zu haben, und ihre Güter zu verwalten.

Art. 200: Wer es weiß, daß sein Weib oder seine Kinder, oder Personen, die er gesetzlich überwachen muß, die orthodoxe Kirche zu verlassen beabsichtigen, und nicht versucht, dieselben durch die ihm gesetzlich zugesprochenen Rechte davon abzuhalten, erleidet eine Gefängnißstrafe von 3 Tagen bis zu 3 Monaten, und wird, falls er orthodox ist, einer Kirchenstrafe unterworfen. — Der erwähnte Artikel verpflichtet nebstdem den Familienvater, im gegebenen Falle seine Frau oder seine Kinder anzuklagen, und mit Strenge gegen sie einzuschreiten.

Art. 201: Die Priester christlicher Confessionen, welche wissentlich Orthodoxen die Beichte abhören, die Communion reichen u. s. w., werden das erste Mal auf 6 Monate bis 1 Jahr ihrer Stelle enthoben; für das zweite Mal verlieren sie ihre geistliche Würde und werden unter polizeiliche Aufsicht gestellt.

Art. 202: Die Glieder des Klerus einer christlichen Confession, die überführt werden, orthodoxe Kinder in ihrer Lehre unterwiesen, oder ihnen dem wahren Glauben entgegenstehende Einflüsterungen gemacht zu haben, erleiden, selbst wenn es nicht erwiesen werden sollte, daß sie die Absicht, dieselben zu verführen, gehabt haben, das erste Mal die Entfernung aus dem Amte für 1 bis 3 Jahre; das zweite Mal verlieren sie ihre geistliche Würde gänzlich, und werden nach einer Gefängnißstrafe von 1 bis 2 Jahren unter immerwährende polizeiliche Aufsicht gestellt.

Art. 203 setzt Geldstrafen fest für die katholischen Geistlichen der weltlichen Gouvernements, welche Orthodoxe in ihren Diensten haben.

Art. 204 enthält Strafbestimmungen gegen Geistliche fremder Confessionen, welche ohne besondere Vollmacht häretische russische Unterthanen in ihre Gemeinschaft aufnehmen.

Art. 205 bestimmt die polizeilichen Strafen und Rügen in Ansehung Jener, welche in öffentlichen Versammlungen sich auf unpassende Erörterungen über den Unterschied der Religionen einlassen.

[1]) Der Titel desselben lautet in deutscher Übersetzung: „Wahrhafter Bericht, wie der große Herr Zar und Großfürst Michael Theodorowitsch, Selbstherrscher von ganz Rußland seinen Vater, den großen Herrn, übergeheiligten Herrn Philareth Nikititsch, Metropoliten von Rostow und Jaroslaw, auf den überhohen Patriarchenstuhl der kaiserlichen Stadt Moskau und des ganzen

dessen Verfasser, der Patriarch Theophanes von Jerusalem, in Michael Romanow, dem Ahnherrn des jetzt regierenden russischen Herrscherhauses bereits den Nachfolger der römischen Cäsaren, der Herren des Erdkreises erblickt, und ihn als solchen segnet [1]). Eben jenes Rechtsbuch der griechischen Kirche aber ist zugleich ein Zeugniß des dem abendländischen Katholicismus durchwegs feindlich gesinnten Geistes, der wol durch die nähere Befreundung mit abendländischer Cultur in etwas gemildert worden sein dürfte, jedoch ganz gewiß nicht erloschen ist. Der berühmte Slavist Kopitar, welcher in den Wiener Jahrbüchern der Literatur [2]) eine Analyse der Kormczaia Kniga gab, zeigt Befremden und Verwunderung darüber, daß Katharina II und ihre Synode es unterließen, aus der erneuerten Auflage des Buches (a. 1787) jene abgeschmackten und verläumderischen Fabeleien über die abendländische Kirche zu beseitigen, welche doch augenscheinlich der Unwissenheit barbarischer Zeiten ihren Ursprung verdanken [3]). Diese Rüge bezieht sich namentlich auf einen

---

großen Rußlands eingesetzt, im Jahre seit Erschaffung der Welt 7127, den 24. Juni." Vgl. Wiener Jahrbücher der Literatur, Bd. 23, S. 245.

[1]) Wir Unwürdiger — sagt Theophanes — sind schuldig, nicht nur hier, in dem heiligen russischen Zarthum, gemeinschaftlich mit allen geheiligten Vätern, sondern auch in unseren Ländern, wenn Gott mir verleiht, sie wieder zu erreichen; mit allen ökumenischen Patriarchen, Metropoliten u. s. w., besonders am Grabe des Erlösers, unablässige Gebete zu dem Allmächtigen hinaufzusenden, daß er unseren griechischen Glauben bewahre, und daß er unserem christlichen Zar Michael Theodorowitsch seine Feinde zu Füßen lege, auf daß er der einzige Herrscher werde auf der ganzen Erde. Siehe a. a. O. S. 247.

[2]) In den Jahrgängen 1823. 1824. 1826, Bd. 23. 25. 33.

[3]) Im Jahre 1816 erschien eine neue unveränderte Ausgabe, deren Titel nach Kopitar's Übersetzung lautet: „Zu Preis und Ehre der einen, lebendigmachenden und untheilbaren Drei, des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes: auf Befehl des gottseligsten, selbstherrschendsten großen Herrn, unseres Imperators Alexanders Paulssohns, von ganz Reussen; zur Zeit seiner Gemalin, der gottseligsten Frau, Kaiserin Maria Feodorowna; der wohlgläubigen Herren Großfürsten Nikolaus Paulssohns und Michael Paulssohns; der wohlgläubigen Frau Großfürstin Maria Paulowna und ihres Gemales; und mit dem Segen der heiligsten dirigirenden Synode, ward gedruckt dieses Buch Kormczaia in der kaiserlichen großen Stadt Moskau, in Allem übereinstimmend mit der ersten Ausgabe, die begonnen ward unter dem heiligsten Patriarchen Joseph, und vollendet unter dem heiligsten Patriarchen Nikon im Jahre 7161, nun in

der Gesetzessammlung angeschlossenen Tractat gegen die Lateiner, der von unwissenden Fanatikern abgefaßt, von rohen und gehässigen Ausfällen gegen die abendländische Kirche strotzt, und die wunderlichsten Verdrehungen vom Hörensagen gekannter Lehren, Einrichtungen und geschichtlicher Sachverhalte enthält. Im Übrigen ist die Kormczaia Kniga eine nach Art des griechischen Pedalion angelegte Sammlung altkirchlicher Gesetze, aus einem unbekannten griechischen Original durch einen Serben oder Bulgaren des 13ten oder 14ten Jahrhunderts in's Slavonische übersetzt, wozu dann noch verschiedene Urkunden und Schriftstücke kommen, welche die griechische und russische Kirchengeschichte, und die damit in Verbindung stehende Geschichte der Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche betreffen. In welchem Sinne die hierauf bezüglichen Thatsachen aufgefaßt und dargestellt seien, läßt sich nach so eben Angeführten leicht ermessen.

§. 490.

Man kann nicht sagen, daß das heutige gebildete Rußland von jenen gehässigen und vorurtheilsfreien Anschauungen, von welchen das eben besprochene russische Kirchenbuch durchdrungen ist, sich frei zu machen gewußt hätte. Der russische Staatsrath A. v. Stourdza vertritt in seinen mehrerwähnten Considérations, nur mit mehr Feinheit und Geschmack, genau denselben Standpunct, und nimmt auf das Allerentschiedenste gegen die abendländische Kirche Partei [1]). Einzig die morgenländische Kirche hat Lehre und Brauch der alten Kirche bewahrt; die Trennung der abendländischen von der morgenländischen ist ihm die Abscheidung eines kranken, schadhaften und durch politische Ereignisse zerrütteten Theiles von dem gesunden. Die Tendenz zur Losreißung lag im allgemeinen Geiste des Occidents, der die Übertragung des Kaisersitzes nach Constantinopel nicht verschmerzen mochte, und von dorther nicht gerne Befehle empfieng — und in der Politik der Päpste, die vor der Fortdauer oder Wieder-

---

zwei Theile abgetheilt, im Jahre seit Erschaffung der Welt 7325, und nach der Fleischwerdung des Wortes Gottes 1816, Römerzinszahl 5, im Monat October."

[1]) Vgl. Considérations, Liv. III, p. 155 — 216.

aufrichtung der byzantinischen Herrschaft große Scheu trugen. Gleichwol entsetzt sich Stourdza noch immerhin vor dem Ereignisse, welches im J. 800 zu Rom sich zutrug; inmitten der Finsternisse eines barbarisch unwissenden Zeitalters sah ein Abkömmling der Hausmaier der Merovinger eine goldene Krone schimmern, die ihm ein fremder Priester am Fuße des Capitols anbot. König Karl schritt über die Trümmer des Longobardenreiches auf Rom zu, um die Krone aus den Händen des Bischof-Usurpators zu empfangen. Wenn je, so brachten in diesem Momente Stärke und Ruhm dem Truge und der falschen List eine förmliche Huldigung dar; und ein aufgeklärter Geist hätte wol damals schon voraussehen können, was das Papstthum weiter noch Alles bis in's 19te Jahrhundert herab in wahnsinniger Anmaßung wagen würde! Als solche Wagnisse zählt Stourdza auf: die Gründung eines weltlichen Machtreiches, die Anmaßung einer göttlichen Statthalterschaft auf Erden, die mit Bannflüchen und Interdicten bewaffnete geistliche Tyrannei über Fürsten und Völker, die Schmiedung falscher Urkunden, um sich eine angebliche Schenkung Constantin's zu sichern, die Benützung der unterschobenen Decretalen zur Erweiterung ihrer Macht, die Benützung der Kreuzzüge für eigensüchtige Machtbestrebungen u. s. w. Die Gründung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel diente einzig dazu, dem Hasse der Päpste gegen Neu-Rom, und dem Krämergeiste der venetianischen Kaufleute eine erwünschte Befriedigung in Aussicht zu stellen. Die Herrscher des wiederhergestellten griechischen Kaiserthums zeigten sich für ihren Untergang reif, als sie durch das verzweifelte Mittel einer Union mit der römischen Kirche Reich und Herrschaft zu retten gedachten [1]). Gleichwol diente ihr Untergang und die Auslieferung des unglücklichen Griechenvolkes an die rohe Türkenherrschaft dazu, das Christenthum der orientali-

[1]) Dieser Gedanke, gleichsam die Antithese zu Possevin's religiös-geschichtlicher Beleuchtung der Ursachen des Falles von Constantinopel (vgl. Oben S. 485) — ist in Rußland nicht neu. Der Metropolit Philipp von Moskau (1467—1473) stellt in seinem Schreiben an die Gläubigen von Nowgorod, die zusammt ihrem Erzbischofe der zu Florenz zu Stande gekommenen Union beitreten wollten, die Eroberung Constantinopels durch die Türken als eine gerechte Strafe des Himmels wegen des Beitrittes der Griechen zur Florentiner Union dar. Vgl. den Wortlaut seines Schreibens bei Theiner: Neueste Zustände, S. 59 f.

schen Kirche dem Strudel jener zerstörenden Bewegungen zu entziehen, in welchen die abendländische Christenheit im Reformationszeitalter hineingerissen wurde. Wie nun die orthodoxe Kirche das Griechenvolk seit dem Falle Constantinopels durch Jahrhunderte in wunderbarer Weise tröstete und aufrecht hielt, so hat sie auch das russische Volk unter den schweren Heimsuchungen unter dem Joche der Tartaren und Polen getröstet und gekräftiget; sie gab dem russischen Volke Priester voll patriotischen Eifers und aufopfernder Hingebung, welche niemals aufhörten, gute Bürger und gehorsame Unterthanen des russischen Herrschers zu sein. Wie ganz anders würde es in jenen kritischen Momenten des russischen Reiches, bei der Schlacht am Don, bei der Einnahme von Kasan, bei der Thronbesteigung des Michael Romanow, gekommen sein, wenn die russische Geistlichkeit die dem Bestehen geordneter Staaten feindseligen Grundsätze päpstlicher Allgewalt eingesogen hätte und einem ausländischen Oberpriester unterthan gewesen wäre! Vom culturhistorischen Gesichtspuncte ist insbesondere die slavonische Übersetzung der von der griechisch-orthodoxen Kirche überlieferten Bibel hervorzuheben — ein bewunderungswürdiges Werk, dessen Ausführung in treuem Anschlusse an das griechische Idiom aus dem wirren Sprachgemenge der slavischen Stämme ein einheitliches Idiom hervorgehen machte, und zugleich zeigte, welch' erhabenen und schönen Ausdruckes dasselbe fähig sei, welche geistweckende Tiefe in demselben beschlossen sei. Diese ehrwürdige Bibelübersetzung war aber zugleich auch ein unermeßlicher Segen für alle Slavenvölker, indem es ihnen die Kunde vom Himmelreiche in einer für sie verständlichen Sprache vermittelte; sie trug wesentlich dazu bei, das Christenthum bei den Slavenvölkern volksthümlich zu machen, wie sie umgekehrt diese Völker christlich machte. Und diese innige Wechseldurchdringung des christlichen und volksthümlichen Momentes ist ein abermaliger Vorzug von höchster Bedeutung, welcher der orthodoxen Kirche vor der lateinischen Kirche des Abendlandes zukommt, die ihr lateinisches Idiom nur auf Kosten der Volksthümlichkeit des Cultes aufrecht erhalten kann.

Wir übergehen die weiteren Erörterungen Stourdza's über die Toleranzprincipien der russisch-orthodoxen Kirche, rücksichtlich welcher er sich auf Eugen Bulgari's Buch von der Toleranz beruft. Er wußte noch nicht, welcher Gebrauch zwei Decennien später von den

Rathschlägen des aufgeklärten Berathers der Kaiserin Katharina rücksichtlich der Bekehrung der Unirten zur russisch-orthodoxen Kirche gemacht werden würde. Stourdza schrieb sein Buch unter der Regierung des Kaisers Alexander I, eines Herrschers, welchem Religiösität und Humanität hoch galten, und der deßhalb in der That gegen anders Glaubende freundliche Schonung und Duldung übte. Diese Tugend eines einzelnen Herrschers war, wie Rozaven in seiner Entgegnung auf Stourdza's Buch mit Recht hervorhebt [1]), keine bindende Regel für irgend einen seiner Nachfolger; der Erfolg hat die Richtigkeit dieser Bemerkung bestätiget. Gesetzt aber, die russische Regierung wäre und bliebe tolerant — fährt Rozaven fort —, so könnte dieß durchaus nicht der russischen Kirche zum Verdienste angerechnet werden. Denn es ist nur zu gewiß, daß in Rußland eine Reihe intoleranter Gesetze besteht, deren Exequirung die russische Kirche gewiß nicht zu inhibiren versuchen würde; sie würde vielmehr, meint Rozaven, den Wahnsinn der Intoleranz mit derselben Unterwürfigkeit gewähren lassen, mit welcher sie zur Zeit die Toleranz erlaubt und prediget. Eine Toleranz solcher Art aber, wie Stourdza sie versteht, und im Gegensatze zu der, an der katholischen Kirche von ihm gerügten Intoleranz dem orthodoxen Griechenthum vindiciren will, kennt die griechische Kirche gar nicht. Allgemein bekannt ist, um von anderen Thatsachen abzusehen, der Bann, welchen der Patriarch Kirlo von Constantinopel in der Mitte des 18ten Jahrhunderts gegen den Papst, gegen den König von Frankreich und alle katholischen Fürsten aussprach; in Rußland excommunicirt die rechtgläubige Kirche jährlich alle anderen christlichen Genossenschaften außer ihr.

§. 491.

Wir lassen den Kundgebungen Stourdza's nunmehr eine Stimme von jüngerem Datum aus Rußland nachfolgen, und wollen sodann seine Apologie der russischen Kirche mit den Bekenntnissen zusammenstellen, welche ein russischer Convertit aus derselben Zeit über beide Kirchen, über die griechisch-russische und über die abendländische, so wie über die Motive ablegt, welche ihn aus der ersteren in die

---

[1]) Refutation etc., p. 434.

letztere hinüberführten. Fr. v. Baader theilt in seiner Schrift „über den morgenländischen und abendländischen Katholicismus" ein Bruchstück aus dem Schreiben eines Moskauer Gelehrten, Stephan von Schewirew, mit [1]), welches zum Zwecke hat, die Vorurtheile der Gebildeten des Abendlandes gegen die russische Kirche zu entkräften. Als ein solches Vorurtheil bezeichnet er vor Allem die Meinung, daß der russische Kaiser sich als das oberste Haupt der russischen Kirche ansehe. Der Kaiser hat sich niemals in rein geistliche Dinge gemengt, und man wird kein einziges Decret anführen können, in welchem er einen kirchenregimentlichen Act gesetzt hätte. Die russische Kirche anerkennt kein anderes Haupt als Jesum Christum, und weder der Kaiser, noch die dirigirende Synode maßen sich an, dieses Haupt zu repräsentiren. Die Synode ist kein Organ der kaiserlichen Allgewalt; sie besteht aus lauter geistlichen Mitgliedern, in deren Versammlung der Kaiser einzig durch einen Procurator vertreten ist. Es mag sein, daß die russische Kirche in Folge der Aufhebung des Patriarchates von der Staatsgewalt abhängiger geworden ist, als sie früher war; dieß ist indeß die natürliche zeitweilige Folge der Reaction Peter's I gegen die Anmaßungen des Patriarchates, welches durch den Usurpator Boris Gudonow als ein Hebel für seine politischen Zwecke geschaffen worden war — der einzige Fall in der russischen Kirchengeschichte, daß man die kirchliche Gewalt als Werkzeug für politische Zwecke mißbrauchen wollte. Man liebt es im Abendlande, von einer völligen Erstarrung und leblosen Unthätigkeit der russischen Kirche zu reden. Man zeigt dadurch, daß man über die russische Kirche und ihre Geschichte in völliger Unwissenheit ist. Die Action nach Außen ist ihr allerdings erst für die Zukunft vorbehalten; aber das russische Volk verdankt ihr seit dem Anfange seiner politischen Existenz unberechenbare Wohlthaten. Die Kirche war es, welche unter der muhamedanischen Tartarenherrschaft die Existenz der russischen Nation rettete, die sonst gleich Kasan und Astrachan in ein tartarisches Reich verwandelt worden wäre. Unter Iwan IV, dem Schrecklichen, wurde der Metropolit Philipp, der dem Großfürsten öffentlich in der Kathedrale seine blutdürstige Grausamkeit verwies, ein Opfer seines apostolischen Freimuthes. Im

[1]) Das Schreiben ist vom 22. Febr. 1840 datirt, und abgedr. in Baader's Ges. WW., Bd. X, S. 204—218.

gegen das Priesterthum gerichtet war, bald aber die Dogmen der christlichen Lehre selber angriff, und ganze Städte und Landschaften vom Glauben der russischen Kirche abwendig machte. Gegen Ende des 15ten Jahrhunderts entstand in Nowgorod die berüchtigte Judensecte, gegen deren gefahrdrohendes Umsichgreifen die russische Kirche sich nur durch Feuer und Schwert zu erwehren wußte. Diese Secte wucherte trotz der strengen Maaßnahmen und schweren Verfolgungen, von welchen sie getroffen wurde, ein ganzes Jahrhundert im moscowitischen Volke. Ihr Stifter war ein Jude, Namens Zacharias, ihre Lehren ein gräuliches Gemisch von entstelltem Judenthum und crassester Gottlosigkeit. Die Anhänger dieser Secte läugneten die Gottheit Christi und die heilige Dreieinigkeit, verwarfen die Bilderverehrung, spieen das heilige Kreuz an, verlästerten die heilige Jungfrau, verwarfen die Sacramente, und läugneten die Auferstehung der Todten und das himmlische Reich. Diese Lehren machten reißende Fortschritte unter den Russen, und gewannen binnen Kurzem die namhaftesten Geistlichen und Laien in Nowgorod zu ihren Vertheidigern; selbst der Metropolit Zosima (1490—1494) und die Fürstin ließen sich für die Irrlehre einnehmen. Deßungeachtet mußte sich Zosima dazu verstehen, sie auf dem Concil zu Moskau (1490) zu verdammen [1]). Strenger verfuhr gegen sie der Erzbischof Genedius von Nowgorod, dem der Großfürst mehrere der Sectirer, die er aus Furcht vor Volksaufständen in Moskau nicht zu bestrafen wagte, zur Züchtigung übersendet hatte. Genedius ließ die Unglücklichen, in schlechte Kittel gekleidet, mit spitzigen Mützen von Stroh und Baumrinden auf den Köpfen, in verkehrter Lage auf die Rücken von Pferden binden, auf welchen sie nach erschöpfender Hetze in Nowgorod ankamen und, vom Pöbel mißhandelt, durch die Straßen geschleift wurden; schließlich wurden ihnen die Mützen, welche die Aufschrift: „Kriegsschaar des Satans“ trugen, über den Köpfen angezündet, viele von ihnen hiedurch vom Feuer verzehrt. An anderen Orten wurden sie gleich in's Feuer geworfen.

---

[1]) Eine schriftliche Widerlegung ihrer Lehren unternahm der Mönch Joseph, Igumen eines moskauischen Klosters († 1516), in dem Werke: „Des sündigen Mönchs Erzählung von der neu entstandenen Secte der Nowgorodischen Ketzer und Abtrünnigen.“ Ein Auszug dieser Schrift in Strahl's Beiträgen zur russ. Kirchengeschichte, S. 263—277.

Erden Unfehlbarkeit zuerkannt, keine Scheiterhaufen angezündet, keine Trafik geistlicher Schätze angelegt, keine Ablässe, Dispensen u. s. w. um Geld verkauft, keine Religionskriege gegen Christen angefacht, keinen Protestantismus hervorgerufen, an keinen Fürsten sich verkauft und keine Jesuiten hervorgebracht habe, deren bloßer Name schon eine Beleidigung für das russische Volk in sich schließt.

Es wird nicht schwer sein, diese leidenschaftlichen Gehässigkeiten mit Thatsachen aus der Geschichte Rußlands und seiner Kirche zurückzuweisen, und als groben Undank und grobe Unwahrheiten kenntlich zu machen. Was zunächst die Jesuiten anbelangt, so haben sie, von Possevin angefangen, in Rußland eine gewiß nichts weniger als unrühmliche Rolle gespielt; es ist bereits erwähnt worden, wie Peter I und der russische Adel zu Peter's Zeit sie zu schätzen wußte; und ingleichen ist es bekannt, daß Katharina II sie nach ihrer Aufhebung durch Clemens XIV als Lehrer und Erzieher der Jugend in Rußland fortwirken ließ. Daß der russische Klerus sich erst allmählig, und zwar unter abendländischen Einflüssen aus den Zuständen crasser Unwissenheit herausarbeitete [1]), ist im Vorausgehenden mit hinreichender Umständlichkeit dargethan worden. Unbegreiflich ist, wie Schewirew zu behaupten wagen kann, in der russischen Kirche seien keine Ketzereien aufgetaucht, und die griechische Kirche habe sich keiner blutigen Ketzerverfolgungen schuldig gemacht. Er mußte doch wol um die gräuliche Secte der Strigolnik's wissen, die, in Pskow und Nowgorod um a. 1370 ihren Anfang nehmend, ganz nach dem Muster der mittelalterlichen abendländischen Secten

[1]) Belege hiefür z. B. die im 16ten, ja noch im 18ten Jahrhunderte von den russischen Prälaten gegen Bezahlung ausgestellten Freibriefe, die man den Todten in's Grab mitgab, um ihnen den Einlaß in's Himmelreich zu sichern. Vgl. die Texte solcher Geleitscheine bei Theiner Neueste Zustände, S. 90, Anm. 95. — Auf dem, a. 1555 gehaltenen Concil zu Moskau, welches nebst anderen Ursachen auch zur Berathung über die Mittel, der Unwissenheit der Geistlichkeit zu steuern, zusammenberufen worden war, wurde erklärt, die verdammungswürdigste aller Ketzereien sei, sich das Kinn zu scheeren; ein solches Verbrechen könne selbst durch das Blut eines Martyrs nicht rein gewaschen werden, und der Mann, der aus menschlichen Rücksichten sich den Bart abschneide, sei ein Übertreter des Gesetzes, ein Feind Gottes; Gott könne nicht dulden, daß sein Ebenbild sich selber verstümmle. Vgl. Gagarin: De l'enseignement etc., p. 36.

Kirche unirt; wenigstens verehren ihn die unirten Griechen, wie auch seinen Nachfolger Alexis (1354—1378) als Heiligen.

§. 492.

Diesen geschichtlichen Berichtigungen des Plaidoyers Schewirew's für die russische National- und Staatskirche mögen die Bekenntnisse eines vornehmen und gebildeten Russen folgen, der, an treuer und aufrichtiger Liebe und Anhänglichkeit an sein Vaterland und an das russische Herrscherhaus Keinem seiner Landsleute nachstehend, deßungeachtet in der russischen Kirche für sein religiöses Bedürfniß keine Nahrung und Befriedigung gewann; ebenso wenig aber auch in der Philosophie des aufgeklärten Abendlandes die ersehnten Aufschlüsse über die höheren Fragen des menschlichen Erdenlebens fand, und in seinem Suchen und Forschen unvermerkt der katholischen Wahrheit immer näher geführt wurde, bis er endlich, gleichsam aus bangen Träumen erwachend, an den Pforten der Einen Kirche stand, die sich ihm wie von selbst aufthaten und das Reich des Friedens und himmlischen Trostes erschloßen. Die russische Kirche — bekennt Schuwalow [1]) — besitzt nicht den lebendigmachenden Geist des Lebens, der die Seelen in die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit einführen soll. Allerdings sehnt sich das russische Volk in seiner tiefen Gläubigkeit gleichsam instinctiv nach dem Worte, das in seinen Glauben Licht hineintrüge; aber der russische Klerus vermag ihm dieses Licht nicht zu spenden; es fehlt ihm jene höhere Erleuchtung, und jene anderen Charismen, in deren Kraft die katholische Kirche ewig sich verjüngend fort und fort neue Schöpfungen begeisterter Glaubens- und Strebekraft, Redner, Missionäre, Heilige, hervorbringt. Die russische Kirche gleicht einem goldenen Käfig; die Gläubigen derselben ahnen nicht, welcher Lebensgeist in der Atmosphäre der Kirche weht, welcher Sonnenglanz heiliger Erleuchtungen jene geweihte Atmosphäre durchdringt. Auf die höher gebildete Gesellschaft übt die russische Kirche keinen geistigen Einfluß; dieß zeigt sich in dem Verhalten derselben beim öffentlichen Gottesdienste, welches von jenem der Katholiken in ihren Kirchen sich auffallend unterscheidet. Die russische Kirche wagt es nicht, den Anspruch auf

---

[1]) Ma conversion et ma vocation. Paris, 1859.

Unfehlbarkeit und Alleinberechtigung zu erheben; und es dürfte sich kaum ein Russe, Priester oder Laie, finden lassen, der für diese Idee sein Leben einsetzen würde. Den russischen Geistlichen fehlt zufolge der Unterordnung ihrer Kirche unter die Staatsgewalt das Prestige eines geheiligten Charakters; man kann sich nicht daran gewöhnen, in ihnen Boten des Himmels zu sehen. Auch muß sich das geläuterte christliche Gefühl an den Priesterehen stoßen. Das Beichtinstitut hat nur in der katholischen Kirche seine volle Weihe und wahrhaft regenerative Kraft; was ist im Vergleiche mit der katholischen Beicht jene, welche man in der russischen Kirche einmal im Jahre, bei einem beweibten, und der legitimen Jurisdiction ermangelnden Priester ablegt! Eine legitime Kirchengewalt kann nur da sein, wo Auctorität und Einheit ist; eine höchste, vollkommen souveraine und einzig in Gottes Namen geübte Auctorität wird nur von der katholischen Kirche beansprucht, die eben darum sich als Eine und einzige Kirche setzt und keine andere neben sich kennt. Die griechische Kirche glaubt wol an die Nothwendigkeit der Auctorität und Einheit der sichtbaren Kirche; aber ihr fehlen beide von ihr als nothwendig erkannten Eigenschaften. Dem russischen Klerus fehlt es nicht nur an der nöthigen Auctorität, sondern, besonders in seinen unteren Graden, selbst an der nöthigen gesellschaftlichen Achtung. In welchem Zustande befindet sich besonders der Klerus auf den Dörfern? Welche Begegnung wird ihm von dem vornehmen Städter, oder auch nur von der Dienerschaft desselben zu Theil? Wie begegnet ihm der Bauer? Welche Behandlung wird dem Klerus unteren Ranges von den Bischöfen zu Theil? Wo ist da die Würde des Priesterthums? Es ist schmerzlich, zu sehen, daß der russische Geistliche in der Hierarchie der anständigen Gesellschaft die letzte Stelle einnimmt! Alles dieses ist die Folge der Losreißung vom Centrum der kirchlichen Einheit, die allüberall consequent zum Verluste der nothwendigen Unabhängigkeit des priesterlichen Standes führt, und mit diesem Verluste auch die Unmöglichkeit, die hohe gesellschaftliche Sendung des Geistlichen zu erfüllen, mit sich führt.

§. 493.

Neben den Territorien der griechischen und russisch-slavischen Kirche ist noch ein drittes Hauptgebiet der morgenländischen Kirche

in's Auge zu fassen, welches die von der orthodoxen Kirche dogmatisch abweichenden orientalischen Christensecten in sich faßt. Unter diesen stehen an Rang und Bedeutung obenan die Armenier, die nebst den Maroniten am meisten geistige Regsamkeit bewahrt und auch von jeher die meiste Bereitwilligkeit zur Union mit der römischen Kirche gezeigt haben. Die armenische Kirche hat vom Anfange her als eine besondere Landeskirche neben der byzantinischen Reichskirche existirt, und dieser sonderthümliche Charakter hat sich in Folge der geographischen Lage und politischen Verhältnisse Armeniens, so wie des monophysitischen Einflusses noch mehr ausgebildet. Wir haben an einem früheren Orte [1]) die Bemühungen der Constantinopler Kirche um die Wiedergewinnung der armenischen Kirche bis zu dem Zeitpuncte verfolgt, wo die Unionsverhandlungen der Armenier mit der römischen Kirche beginnen. Noch vor Beginn der Kreuzzüge wendeten die Armenier ihre Blicke der römischen Kirche zu, die ihnen zweifelsohne zufolge alter, bei ihnen nicht erloschener Traditionen groß und ehrwürdig, als Haupt und Centrum der gesammten Christenheit erschien. Den ersten Versuch einer befreundeten Annäherung an die römische Kirche machte der Patriarch Gregor von Sis in Cilicien, wohin der Patriarchalsitz, welcher, ursprünglich in Großarmenien aufgeschlagen, schon vorausgehend nach Sebaste in Kappadocien transferirt wurde, zur Vermeidung saracenischer und türkischer Pressionen verlegt worden war. Eben diese Verlegung des Patriarchalsitzes auf byzantinisches Reichsgebiet schien den Griechen ein geeigneter Anlaß, das armenische Patriarchat ganz zu unterdrücken, und die armenische Kirche der griechischen einzufügen, daher vor der Wahl des Patriarchen Gregor der durch Tod erledigte Patriarchalsitz zu Sis durch vier Jahre unbesetzt geblieben war, bis endlich der Fürst von Armenien, Caghicus, zusammt seiner Tochter Maria durch Bitten und Vorstellungen bei dem byzantinischen Kaiser die Wiederbesetzung des Patriarchenstuhles zuwege brachten [2]). Der neue Patriarch, Gregor Becaiaser, aus fürstlichem Geblüte entsprossen, vor seiner Erwählung Ascet und Eremit, durch Frömmig-

---

[1]) Siehe Bd. II, §. 304.

[2]) Vgl. Galani Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana, ex ipsis Armenorum Patrum et Doctorum testimoniis. Pars prima, historialis (Rom, 1650), c. 19.

keit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet, betrieb zuerst die Unirung seiner Kirche mit der griechischen, und reiste deßhalb selbst nach Byzanz, gelangte aber nicht zum Ziele. Im J. 1080 sendete er den Priester Johannes mit einem Schreiben an Papst Gregor VII, aus dessen Rückantwort [1]) erhellt, daß der Patriarch den Papst seiner Gemeinschaft im Glauben versichert hatte. Der Papst macht auf bestimmte Puncte aufmerksam, in welchen, wie ihm berichtet worden sei, die armenische Kirche von der rechtgläubigen abweiche. Dahin rechnet er, daß die Armenier dem liturgischen Opferweine kein Wasser beimischen, daß sie das Chrisma nicht aus Balsam, sondern aus Butter bereiten, daß sie das Andenken des monophysitischen Häretikers Dioskurus hoch halten, daß sie, was wenigstens im Zusammenhange mit ihrem muthmaßlichen Monophysitismus bedenklich und anstößig sei, der Preisung des heiligen Kreuzes das Trishagion beifügen. Gregor wünscht über diese Puncte nähere Aufschlüsse zu erhalten, weist darauf hin, daß Papst Gregor d. Gr., dessen Andenken auch die Armenier hoch halten, der Rechtmäßigkeit der chalcedonensischen Synode Zeugniß gebe [2]), und warnt die Armenier, deren Azymengebrauch er lobt, sich nicht durch die griechischen Verlästerungen desselben irre machen zu lassen.

Nachdem einmal der Verkehr mit Rom angeknüpft war, dauerte er auch fort, wie sich durch eine Reihe von Thatsachen aus den nächstfolgenden Jahrhunderten belegen läßt. Schon der nächste Nachfolger des Gregor Becaiaser, der gleichfalls den Namen Gregor führte, verkehrte mit den Päpsten Innocenz II und Eugen III [3]). An letzteren ordnete er eine Gesandtschaft ab, über deren Empfang bei Eugen der berühmte Chronist Otto von Freisingen [4]) als Augenzeuge berichtet. Der armenische Patriarch wünschte den Ritus der römischen Meßliturgie kennen zu lernen; demzufolge lud der Papst die Gesandten ein, dem Opfer beizuwohnen, welches er am Feste

---

[1]) Vgl. Galanus l. c.; Raynald. Annal. ad a. 1080, n. 74.

[2]) Vgl. Bd. II, S. 361.

[3]) Galanus, O. c., c. 20.

[4]) Chron. VII, 31; citirt von Baronius ad a. 1145. Übrigens macht sich Otto augenscheinlich einer Verwechslung des armenischen Katholicus mit dem nestorianischen (oder monophysitischen) Patriarchen schuldig, wenn er sagt, daß derselbe über 1000 Bischöfe unter sich habe, und seine Gesandten vom fernsten Osten nach einer anderthalbjährigen Reise in Rom angelangt wären.

der Dedicatio ecclesiae Beati Petri darbrachte. Einer der Gesandten, welcher Bischof war, sah während des Opfers über dem Haupte des Papstes eine Lichtglorie schimmern, und in derselben zwei Tauben, welche auf und nieder schwebten. Im Widerspruche mit der vorausgehenden Relation legt Otto den Armeniern den liturgischen Gebrauch gesäuerter Brote bei; weiter berichtet er noch, daß sie Weihnachten und Epiphanie gewissermaaßen zu Einem Feste verbinden.

Nachdem bereits Papst Cölestin III den armenischen König durch den Cardinallegaten und Erzbischof von Mainz hatte krönen lassen (a. 1198), kam unter Innocenz III eine völlige Union der armenischen Kirche mit der römischen zu Stande. Sowol der König Leo als der Katholicus Gregor betheuerten ihre Unterwerfung unter den heiligen Stuhl [1]; der König erhielt vom Papste das Versprechen wirksamer Hilfe gegen die Saracenen, und die Zusicherung, daß die armenische Kirche keinem auswärtigen Patriarchen, sondern unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstehen solle; dem Katholicus sendete Innocenz auf dessen Bitte Mitra, Ring und Pallium. Unter Innocenz' Nachfolger, Gregor IX, erhob der Patriarch von Antiochien Beschwerde, daß sich der Katholicus von Armenien der Jurisdiction des antiochenischen Patriarchen nicht unterwerfen wolle. Gregor IX beauftragte zwei abendländische Bischöfe mit einer näheren Untersuchung der Klage [2], und schien anfangs auf der Seite des antiochenischen Patriarchen zu stehen; aber schon im nächstfolgenden Jahre (a. 1239) bestätigte er alle löblichen und kirchlich zuläßigen Gewohnheiten der armenischen Kirche, und schickte dem Katholicus das Pallium sammt Ring und Mitra, womit wol doch nur die bereits von Innocenz III anerkannte kirchliche Stellung des Katholicus bestätiget werden sollte.

König Hayto stand im Verkehre mit Papst Clemens IV, der ihn über die von den Saracenen erlittenen Niederlagen tröstete, seine Ergebenheit gegen die römische Kirche lobte, und nach Kräften für ihn Hilfe zu erwirken suchte [3]. Auf Papst Gregor's IX Geheiß erschienen die Armenier auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu

---

[1] Vgl. Galanus, O. c., c. 23.

[2] Galanus, O. c., c. 25.

[3] Galan. O. c., c. 25, n. 47 — 60.

Lyon (1274). Auf diesem Concil erschienen auch getaufte Abgesandte des Tartarenchanes, welche im Namen ihres Herrn Anträge über ein Bündniß der Tartaren mit den christlichen Fürsten gegen die Saracenen stellten. Eine armenische Königstochter wurde bald darauf von Kassan, dem tartarischen Bundesgenossen ihres Vaters, zur Gemahlin begehrt, und wirkte mit Erfolg für die Verbreitung des Christenthums unter den Tartaren [1]). Während dessen unterhielten die Armenier fortwährend ihre Verbindung mit dem römischen Stuhle, auf dessen wiederholte Anregung endlich der Katholicus Gregor von Sis unter Papst Innocenz V nach redlichen Anstrengungen die Unionserklärung der armenischen Kirche auf dem Nationalconcil zu Sis (a. 1307) zu Stande brachte, und hiemit ein dem Papste Bonifaz VIII gegebenes Versprechen löste. Um seinen Zweck desto gewisser zu erreichen, wendete er sich an den Vater des regierenden Königs Leo, an den nach freiwilliger Abdankung in den Prämonstratenserorden getretenen Hayto, von dessen Einflusse er die wirksamste Unterstützung hoffen konnte. Wir werden auf den, an Hayto gerichteten Brief Gregor's [2]), eines der ehrwürdigsten Denkmäler der armenischen Kirche, noch weiter Unten zurückkommen, und bemerken hier nur im Allgemeinen, daß er vornehmlich die Riten der armenischen Kirche zum Gegenstande hat, und das Verlangen stellt, die armenische Kirche möge sich in Bezug auf die Beimischung des Wassers zum Opferweine, Freitagsfasten in der Osterzeit, liturgische Gewänder, Gebete, Ertheilung der priesterlichen Weihen, Bilderverehrung den Satzungen der lateinischen Kirche conformiren; zugleich erklärt er sich gegen den hin und wieder auftauchenden Judaismus, der die Beschneidung für nöthig hält, verdammt die Nestorianer und Monophysiten, verurtheilt die Synode von Manazgert (a. 651) als eine häretische Befleckung der armenischen Kirche, und widerlegt die Vorurtheile Derer, welche sagen, man müsse es beim ererbten Brauche der Väter lassen. Schließlich wünscht er, es mögen vorläufig einige Bischöfe, Theologen und Mönche zusammentreten und den Inhalt des Briefes prüfen, und die Sache dann weiter auf einer allgemeinen Versammlung der armenischen Kirche besprochen werden. Der Brief machte tiefen Eindruck auf Hayto

[1]) Galan. O. c., c. 27, n. 27—38.
[2]) Galanus, O. c., c. 27, n. 50—96.

und seinen Sohn, den König Leo; sie säumten nicht, die von Gregor verlangte Synode einzuberufen, wozu zunächst der Tod Gregor's selber, und die hiedurch nothwendig gewordene Wahl eines neuen Patriarchen Anlaß gab. Die Synode wählte den Patriarchen Constantin, und gieng sodann an die Prüfung des Briefes Gregor's, dessen Inhalt sie ihre volle Zustimmung gab. In Folge dessen wurden die Irrthümer der Monophysiten und Monotheleten feierlich verurtheilt, die von Gregor verlangten Vigilienfasten vor den hohen Festen der Geburt Christi, Epiphanie und Auferstehung zum Gesetze gemacht, dem Feste Mariä Himmelfahrt der 15. August, dem Feste Kreuzerhöhung der 14. September zugewiesen, das Christfest auf den 25. Dezember verlegt, die dem Trishagion beigefügte Formel: Qui crucifixus es pro nobis, durch eine Einschaltung gegen monophysitisch-theopaschitische Mißdeutung sicher gestellt, und endlich für die liturgische Feier der Gebrauch von Corporalien (Tüchern als Unterlagen für die consecrirten Hostien) und die Mischung des Opferweines mit Wasser angeordnet [1]).

Bald nach Beendigung des Concils wurden Hayto und Leo durch einen Tartar aus unbekannten Ursachen meuchlings ermordet. Dieses Ereigniß ermuthigte die im Lande bestehende unionsfeindliche Partei zu Agitationen gegen die Beschlüsse der Synode. Diesem Treiben zu begegnen, trat a. 1316 abermals ein Synode zusammen, welche die Beschlüsse der vorigen nochmals bestätigte [2]). Der neue König Ossin schickte, wie aus einem an ihn gerichteten Schreiben des Papstes Johann XXII hervorgeht [3]), eine Gesandtschaft nach Rom, um dem Oberhaupte der Kirche den feierlich declarirten Unionsact der armenischen Kirche anzuzeigen. Papst Johann antwortete freundlich, und drückte nur den Wunsch aus, daß die armenische Kirche auch in Beziehung auf die Spendung des Firmungssacramentes und der Consecration des Krankenöles sich der römischen Kirche conformiren möge, welche die Befugniß hiezu einzig den Bischöfen, nicht den Priestern zuerkenne. Um die Union zu befestigen, dachte Johann XXII an Mittel, die Armenier mit der lateinischen Sprache und Theologie vertrauter zu machen, und

[1]) Galanus, O. c., c. 28.

[2]) Galan. O. c., c. 29.

[3]) Raynald, ad a. 1318, n. 8 ff.

ersuchte deßhalb in einem weiteren Schreiben den König Ossin [1]), derselbe möge den Dominicanern Niederlassungen an bestimmten Orten seines Reiches, besonders zu Ajacium an der cilicischen Küste, gestatten; zugleich zeigte er ihm an, daß er den Dominicaner Raimundus Stephani zum Leiter der nach Armenien abzuordnenden Dominicanermission auserfehen habe. Bald darauf gaben auch die unter persischer Herrschaft lebenden Armenier Zeichen der Geneigtheit zur Unterwerfung unter die römische Kirche; Papst Johann ernannte deßhalb den Missionär Wilhelm zum Erzbischof von Sultania, und empfahl ihn der Unterstützung des armenischen Katholicus [2]), dessen Empfehlung, wie Johann hoffte, dem neuen Erzbischofe die Wirksamkeit unter den persischen Armeniern erleichtern konnte. Um dieselbe Zeit begann der Dominicaner Bartholomäus der Kleine seine Wirksamkeit, welcher vom Papste zum Bischof der Provinz Maraga geweiht worden war, und von Maraga aus die nordwärts und ostwärts gesiedelten Armenier zu gewinnen suchte [3]). Der Ruf der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit seiner Ordensgenossen zog den armenischen Magister Johann von Kerna, einen Schüler des berühmten Mönches Isaias, Vorstehers eines Cönobiums in der Nähe Eriwans, herbei; der längere Aufenthalt dieses Magisters Johann bei Bartholomäus verschaffte letzterem Gelegenheit, die armenische Sprache genauer kennen zu lernen, während Johann bei den Dominicanern das Lateinische zu erlernen suchte. Unter Beihilfe Johann's faßte Bartholomäus verschiedene Sendschreiben an die armenischen Theologen ab, die in der armenischen Kirche als vorzugsweise oder ausschließliche Pfleger kirchlicher Wissenschaft ein vornehmstes Ansehen hatten, welches jenem der Bischöfe nahezu gleichkam. In der That kam in Folge dieser Sendschreiben eine Zusammenkunft mehrerer armenischer Theologen, und in dieser Zusammenkunft eine Einigung zu Stande, worüber der Fürst Georg von Kerna, der sich für die Unionssache eifrigst interessirte, große Freude zeigte. Magister Johann that einen weiteren Schritt in dieser Angelegenheit, indem er im Hinblick auf den herabgekommenen Zustand und Verfall der durch

---

[1]) Raynald. ad a. 1318, n. 15 ff.

[2]) Johann's Schreiben an den Katholicus Constantin: Raynald. ad a. 1323, n. 7 ff.

[3]) Galan. O. c., c. 30.

Nierses von Klah nach Armenien verpflanzten Basilianermönche einen neuen Orden in's Dasein rief, die unirten Gregoriusbrüder (Ordo Unitorum S. Gregorii Illuminatoris ad ecclesiam catholicam), die sich gänzlich den Dominicanern conformirten, mit der einzigen Ausnahme, daß sie Scapuliere und Kapuzen von schwarzer Farbe wählten. Sie verbreiteten sich über Armenien, Georgien, Taurien, und hatten zu Kaffa ihre Hauptbildungsanstalt, aus welcher nicht wenige gelehrte Männer hervorgegangen sind. Später schmolzen sie unter dem Drucke schwerer Verfolgungen, welche das Vorrücken der Türkenmacht ihnen bereitete, auf ein geringes Häuflein zusammen, welches sich in der Provinz Nahischewan zusammendrängte, wo sie noch im 17ten Jahrhunderte, zur Zeit, da Galanus schrieb, zwölf Klöster hatten. Nahischewan war auch ein Hauptsitz des lateinischen Dominicanerordens, aus welchem bis auf die Zeiten des Galanus der Bischofsstuhl dieser Stadt regelmäßig besetzt wurde. Im Dominicanerconvente daselbst waren auch die vielen Übersetzungsarbeiten aufbewahrt, welche Bartholomäus, und neben und nach ihm seine Ordensgenossen unternommen hatten, um die Armenier mit lateinischer Theologie und lateinischem Kirchenthum bekannt zu machen[1]).

Solche Arbeiten erkannte bereits der Gründer der unirten Gregoriusbrüder für höchst nothwendig, nach dessen Aussage[2]) die armenische Kirche in fast zahllose Irrthümer versunken war. Als die erheblicheren unter denselben bezeichnet er außer den angegebenen alle fünf dogmatischen Irrthümer der schismatischen Griechen, ferner die Austheilung der Communion unter beiden Gestalten, den Gebrauch hölzerner und irdener Kelche, die unbeschränkte Jurisdiction aller Beichtväter ohne Unterschied, eine gewisse nepotistische Erblichkeit der Kirchenämter, Kauf und Verkauf der Sacramente, die Käuf-

---

[1]) Unter den Genossen dieser Übersetzungsarbeiten nennt Galanus auch den Minoriten Pontius, der später Erzbischof von Seleucia wurde, aber als solcher durch eine von ihm verfaßte und in's Armenische übersetzte Postille über das Johannisevangelium, in welcher er die Ansicht der extremen Franciscanerpartei über die Besitzlosigkeit der Jünger des heiligen Franciscus aus dem Evangelium zu erweisen suchte, die Ungnade des Papstes Innocenz VI sich zuzog, und zum Widerruf aufgefordert wurde. Vgl. Raynald. ad a. 1346, n. 70.

[2]) Vgl. Epistola Magistri Joannis Chernacensis ad Fratres Armenos unitos bei Galan. c. 30, n. 18—36.

lichkeit der Ehescheidungsbewilligungen, die Gespaltenheit der armenischen Kirche unter zwei Patriarchen, die Spendung der Communion an unmündige Kinder. Diesen fügt Papst Benedict XII in den 117 Beschwerdepuncten gegen die armenische Kirche, mit welchen er den Katholicus bekannt machte [1]), verschiedene andere bei, welche sich auf das Dogma von der Erbsünde, auf das Loos der ungetauften Christenkinder, auf Christi Höllenfahrt und auf den zeitlichen Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, auf die zukünftigen Belohnungen und Strafen, auf gewisse abenteuerliche Meinungen über den Fall der Engel, auf die Herleitung der sexuellen Diversität aus der ersten Menschensünde, auf den armenischen Anabaptismus, auf ihre theils falsche, theils engherzige Ansicht vom Bußsacramente, welches nach ihrer Ansicht bloß in der armenischen Kirche giltig gespendet wird, und in einem bloßen Sündennachlaß ohne Heiligungsgnade besteht, auf ihre abergläubischen Thieropfer, auf den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen, auf die Verdammung der dritten Ehe, auf ihre sonderbare Mischung von Strenge und Laxität in Beurtheilung der Unzuchtsünden der Kleriker, auf ihre rein disciplinäre Auffassung der kirchlichen Censuren (gegen Matth. 16, 19; Joh. 20, 23), auf ihre Verwerfung des Firmungssacramentes, Läugnung der wesenhaften Gegenwart Christi im Altarssacramente u. s. w. beziehen. Die Armenier sollen nur drei Grade der priesterlichen Weihe anerkennen: Akolythat, Diakonat, Presbyterat; der Katholicus von Kleinarmenien soll sich einer Reliquie vom Leibe des heiligen Gregor, nämlich seines Armes bedienen, um durch Auflegung desselben die Bischofsweihe zu spenden. Der Katholicus kam der Weisung des Papstes nach, und verdammte alle diese, aus armenischen Schriften gezogenen, oder nach Aussage von Armeniern unter dem Volke verbreiteten Irrthümer [2]) auf einer eigens zu diesem Zwecke berufenen Synode [3]).

---

[1]) Raynald. ad a. 1341, n. 48 ff.

[2]) König Leo erklärte die erwähnten Aussagen für Unwahrheiten und Verläumdungen, und beauftragte den Mönch Daniel mit Abfassung einer Schutzschrift für die Rechtgläubigkeit der Armenier. Vgl. Raynald. ad a. 1341, n. 118.

[3]) Raynald. ad a. 1346, n. 67. — Das vom Katholicus nach Rom gesendete Glaubensbekenntniß ließ den Papst Innocenz VI, sei es, daß die vom Katholicus entworfene Fassung, oder die Übersetzung desselben unklar war,

Es mußte die Päpste schmerzlich berühren, daß sie einem Volke, von dessen Königen und geistlichen Hirten sie so oft wiederholte Versicherungen treuer Ergebenheit und aufrichtiger Unterwerfung empfangen hatten, die gleichfalls oft erbetene Hilfe und Unterstützung gegen die stets drohender anwachsende Übermacht der Moslim nicht verschaffen konnten. Im J. 1374 erlag das armenische Reich den Angriffen des ägyptischen Sultans Schaban; Leo VI, der letzte König, aus dem Hause Lusignan, gerieth in ägyptische Gefangenschaft, begab sich nach seiner Befreiung nach Europa, und starb in Paris (1393). Im J. 1403 kamen die Armenier aus ägyptischer Botmäßigkeit unter die turkmanische, 1508 unter die persische, und bald darauf unter jene der Osmanen. Die schweren Schicksale, von welchen ihr Reich schon während der mittelalterlichen Zeiten heimgesucht war, insbesondere aber die Verfolgungen von Seite der Muhamedaner waren Ursache häufiger Auswanderung, daher sie sich nach allen Richtungen, über ganz Vorder- und Mittelasien bis nach China, und in der entgegengesetzten Richtung über Kleinasien und Griechenland nach Italien, über Georgien, Taurien u. s. w. nach Südrußland verbreiteten. Wie sie ihre Nationalität treu bewahrten, so bewahrte der für die Union bereits gewonnene Theil des armenischen Volkes auch die Erinnerung hieran, und nahm bereitwillig den Ruf zur Beschickung der Synode von Florenz auf. Die Synode verpflichtete sie (durch Decret vom 21. Nov. 1439) speziell zur Anerkennung der lateinischen Formel Filioque, der Auctorität der chalcedonensischen Synode und der darauf weiter folgenden drei öcumenischen Synoden, der katholischen Lehre von den sieben Sacramenten des N. B., und zur Beobachtung der von der römischen Kirche festgesetzten Zeiten für die Feier der Feste Mariä Verkündigung, Geburt Johannis des Täufers, Geburt Christi, Beschneidung Christi, Darstellung Jesu im Tempel (Mariä Lichtmeß). In der Sacramentenlehre wurde speziell die legitime Consecrationsform des Altarssacramentes, so wie die Erlaubtheit mehrmaliger Wiederverheirathung unter Betonung der höheren Verdienstlichkeit der Verzichtleistung auf dieses Recht hervorgehoben. Obschon diese

---

über den Sinn mancher Puncte im Zweifel, daher er über dieselben bestimmte Fragen formulirte, und diese dem Katholicus zur Beantwortung übersendete. Raynald. ad a. 1351; n. 1—18.

Vereinigung nicht das ganze Volk umfaßte, so war doch ein nicht unbeträchtlicher Theil desselben dauernd für die Kirche gewonnen, und die Bemühungen der unirten Gregoriusbrüder, so wie später der an die Stelle derselben tretenden Mechitaristen (s. a. 1712) trugen das Ihrige bei, diese Verbindung lebendig zu erhalten [1]) und ihr neue Anhänger zuzuführen. Heutzutage gibt es unirte Armenier in Kleinasien, Syrien, Palästina, Ägypten, Italien, Polen, Galizien, Persien, im europäischen und asiatischen Rußland; auf dem Libanon in Syrien, auf der Insel San Lazaro und in Wien sind unirte armenische Klöster, welche durch ihre rege wissenschaftliche Thätigkeit eine verdiente Berühmtheit erlangt haben. In dem syrischen Kloster zu Kesruan auf dem Libanon residirt der Patriarch der unirten Armenier als Nachfolger der unirten Armenier von Sis. Wie die älteren Patriarchen den Namen Gregor geliebt hatten, so führen die jetzigen unirten Patriarchen der armenischen Kirche von Cilicien seit 1742 den Namen Petrus, in deren Reihe der gegenwärtig regierende Patriarch der achte ist. Die Bekehrungen nicht unirter Armenier sollen unter ihm, besonders in letzterer Zeit große Fortschritte gemacht haben [2]).

§. 494.

Die Rückkehr der Armenier zur katholischen Kirche ist gleichbedeutend mit der Wiederherstellung des ursprünglichen katholischen Charakters der armenischen Nationalkirche. Dieß ist der Gedanke, welcher dem Geschichtswerke des Galanus zu Grunde liegt, und von ihm am Schlusse seines Werkes auch ausdrücklich hervorgehoben

[1]) In dieser Beziehung sind die von den Patriarchen Azarias, David, Moses an die Päpste Gregor XIII, Sixtus V, Paul V, Urban VIII gesendeten Glaubensbekenntnisse hervorzuheben.

[2]) Neben dem armenischen Patriarchen besteht noch ein Archiepiscopus Primas der unirten Armenier zu Constantinopel (s. 1830) mit 6 Suffraganbischöfen (zu Ancyra, Artuin, Brussa, Erzerum, Ispahan, Trebisond), und ein Erzbischof zu Lemberg als geistlicher Hirt der unirten Armenier im österreichischen Kaiserstaate. Für die katholischen Armenier Rußlands besteht seit 1808 ein apostolischer Vicar. Vgl. über die hierarchischen Verhältnisse der unirten Armenier Hergenröther in v. Moy's Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. VII, S. 346 f.; 361 ff.

wird. Die ganze Reihe der Jahrhunderte herab, sagt Galanus, waren die Armenier mit der katholischen Kirche theils wirklich vereint, theils wollten sie es sein, und die Zeiten, in welchen sie weder unirt waren, noch es sein wollten, zeugen wider sie, wie sie bei nachfolgender besserer Erkenntniß zu wiederholten Malen eingestanden haben. Die ersten Gründer der armenischen Kirche sind die Apostel Bartholomäus und Thaddäus, deren letzteren der Heiland dem kranken König Abgar an seiner statt als Arzt zu senden versprochen hatte. Nach dem Martyrtode der beiden Apostel entbehrte Armenien durch 260 Jahre einer kirchlichen Leitung bis zum Auftreten des heiligen Gregor's des Erleuchters, welcher als zweiter Apostel Armeniens den König Tiridates, seinen grausamen, aber auf wunderbare Art, gleich einem zweiten Nabuchodonosor zur Besinnung und Umkehr gebrachten Verfolger bekehrte, und auf Wunsch des Königs in Walarschabat, der Hauptstadt Armeniens seinen Sitz als Leiter der armenischen Kirche nahm, nachdem er von dem Bischof Leontius von Cäsarea die Bischofsweihe empfangen hatte. Tiridat wurde auf diese Art gewissermaaßen dasjenige, was Kaiser Constantin für das römische Reich geworden war. Nach alten armenischen Berichten, die unter den Armeniern ein unzweifelhaftes und unumstößliches Ansehen haben, unternahm Tiridat, von dem Rufe der Thaten Constantin's angezogen, eine Reise nach Rom, auf welcher er sich von Gregor und dessen Sohne Aristages, der gleichfalls Bischof war, und vier anderen Erzpriestern oder Primaten, den geistlichen Vorstehern von vier Provinzen des Reiches und von auserlesenen Optimaten Armeniens begleiten ließ. Zweck dieser Reise war Abschließung eines politischen und kirchlichen Bündnisses zwischen Rom und Armenien. Galanus [1]) theilt Bruchstücke aus dem armenischen Texte einer Urkunde mit, welcher das zwischen beiden Reichen und Kirchen abgeschlossene Übereinkommen enthält. Die armenische Kirche, bemerkt Galanus, gründet auf diese Urkunde ihre (von Papst Sylvester erlangten) Patriarchalrechte, welche sich über den Umfang des armenischen Gebietes auch auf die albanische und georgische Kirche erstreckte. Nach einer reichgesegneten Wirksamkeit für Organisation und geistige Hebung der armenischen Kirche zog sich Gregor in die Einsamkeit in die Berge Armeniens zurück, um

[1]) O. c., cap. 2, n. 58 — 69.

Gott zu leben, und erhielt seinen Sohn Aristages zum Nachfolger, der auf dem Concil von Nicäa anwesend war [1]), und später der Rache eines, seine apostolische Mahnung verschmähenden Großen zum Opfer fiel. Ein ähnliches Schicksal wurde noch in demselben Jahrhundert drei armenischen Patriarchen zu Theil, zweien von Seite der Könige, die sich in ihrem sittenlosen Treiben durch die Patriarchen beirrt fühlten, dem dritten von Seite der armenischen Großen, weil er in ihre reichsverrätherischen Pläne nicht eingehen wollte. Der Patriarch Nerses d. Gr., der sechste in der Reihe der armenischen Kirchenhäupter, welchen König Pab durch Gift tödten ließ, gehört nebst seinem Sohne und Nachfolger Isaak oder Sahag (a. 390—440), der ihm noch als Laien geboren worden war, zu den ausgezeichnetsten Nachfolgern des heiligen Gregor. Isaak's Bemühungen um die geistige Hebung der armenischen Kirche wurden durch den heiligen Miesrob, den Erfinder des armenischen Alphabet's, unterstützt; beide zogen mehrere ausgezeichnete Schüler heran, welche sofort zur weiteren Ausbildung nach Griechenland geschickt wurden. Die vorzüglichsten derselben sind Moses der Grammatiker, David der Philosoph und Mampräus; ihren vereinigten Bemühungen dankt die armenische Kirche ihre Bibelübersetzung und das armenische Volk die Bereicherung und Veredlung seiner Sprache. Von Isaak existirt noch ein Buch der Weissagungen, in welchen das kirchliche Schisma und der politische Verfall Armeniens vorausgekündet ist. Leider begann die Erfüllung derselben nur zu bald; in Bezug auf den armenischen Staat durch die schweren Drangsale, welche der Reihe nach Perser, Griechen, Saracenen, Tartaren, Türken über Armenien brachten — auf kirchlichem Gebiete durch das unheilvolle Schalten der Patriarchen Nierses von Aschtarag, Johann von Ozna u. s. w. Aus den rechtgläubigen Vorgängern dieser Männer sind noch zu nennen der heilige Joseph, Miesrob's Schüler, der unter dem persischen König Isdegert den Martyrtod litt; Lhyut Banantanus, der nach dem Martyrtode des Wartanes und seiner Kampfgenossen, der Vertheidiger der armenischen Kirche gegen die Perser, den Patriarchalsitz nach Devin verlegte; Johannes Mantacunensis, welcher die liturgischen Bücher der armenischen Kirche ordnete und bereicherte,

[1]) Aristages ist in den Acten des nicänischen Concils als Bischof von Diospont unterzeichnet. Vgl. Labbe Concill. Tom. II, S. 57 u. 62.

und nebstdem durch die von ihm hinterlassenen Predigten, Gebete, geistlichen Lieder seinen Namen in der Kirche seines Volkes verewigte. Die armenische Kirche hatte das nestorianische Schisma entschieden von sich gewiesen, und auf Anregung des Acacius von Melitene und Rabulas von Edessa sich gegen die Schriften Theodor's von Mopsveste erklärt, über welche sich die armenischen Bischöfe nebstbei mit Proklus von Constantinopel in's Einvernehmen setzten. Sie wurde aber in das entgegengesetzte Extrem hineingezogen unter dem Patriarchen Nerses, der vom Perserkönig als Werkzeug gebraucht wurde, um die Armenier von der Gemeinschaft mit den Griechen loszureißen. Dieß ist die Entstehungsursache der Beschlüsse der Synode von Devin (527), auf welcher der häretische Theopaschitenzusatz zum Trishagion angenommen, und die beiden Feste der Geburt und Beschneidung Christi in Ein Fest zusammengezogen wurden, weil auch in Christus Gottheit und Menschheit in Einer Natur vereiniget worden seien. Überdieß wurde den Armeniern der Besuch Jerusalems verboten, auf daß sie von dem Verkehre mit der griechischen Kirche für immer abgesondert blieben. Unter dem Patriarchen Abraham (569) wurde die Verwerfung der chalcedonensischen Beschlüsse erneuert; in Folge dessen trennten sich die Kolchier und Iberier, welche das chalcedonensische Concil annehmen, von der kirchlichen Gemeinschaft mit den Armeniern. Unter dem Patriarchen Jezer (Esra) wurden zu Garin (629) die Beschlüsse von Devin wieder zurückgenommen [1]; merkwürdig ist, daß die Armenier bereits früher mit Papst Gregor d. Gr. sich in's Einvernehmen gesetzt hatten, trotzdem, daß dieser, wie auch den Armeniern nicht unbekannt bleiben konnte, so entschieden sein gläubiges Festhalten an den vier allgemeinen Synoden, also auch an dem chalcedonensischen, ausgesprochen hatte. Von Jezer an standen der armenischen Kirche wieder rechtgläubige Patriarchen vor bis auf Johann von Ozna [2]. Die von diesem unter saracenischer Pression berufene

[1] Vgl. die von Hefele Conc. Gesch. III, S. 67 u. 121) unter Berufung auf Tschamtschean gegen die Angaben des Galanus gemachten Exceptionen. Kaiser Heraklius, auf dessen Anregung die Synode zu Garin zu Stande kam, suchte die Armenier nicht für das orthodoxe Bekenntniß, sondern für den Monotheletismus zu gewinnen.

[2] Galanus (O. c., c. 16) setzt diesen Zeitraum angeblicher Wiedervereini-

Synode zu Manazgert (p. a. 680), auf welcher armenische und assyrische Bischöfe (letztere dem Chalifen zu Babylon unterthan) zusammenkamen, erneuerte die Verwerfung der Synode von Chalcedon, und erklärte sich für den kurz vorher in der orthodoxen Kirche verdammten Monotheletismus. Damals wurde auch die Beimischung des Wassers zum Opferweine, die Communion der Gläubigen am Gründonnerstage und das Fasten an den Samstagen der Quadragesimalzeit abgeschafft. Um sich den Schein eines frommen Eiferers zu geben, verschärfte er die Strenge der häufigen Fasten der Armenier, so daß es denselben verwehrt ist, an ihren Fasttagen Fische, Öl oder Wein zu genießen [1]). Übrigens befand sich damals die armenische Kirche in einem Zustande trauriger Entartung, der mit wehmüthigen Klagen von dem berühmten armenischen Lehrer Moses geschildert wird, dessen Andenken sie am 25. November feiert. Indeß ließ Gott auch aus diesem trostlosen Zustande wieder heilige Männer erstehen, welche hinwiederum ihr Volk zu heben suchten. In der zweiten Hälfte des 10ten Jahrhunderts, unter den Regierungen der Kaiser Basilius und Constantin thaten sich der Patriarch Vahanus aus Vasburakan und der Bischof Gregorius von Narech hervor; Vahanus mußte sich, da er die Bilderverehrung wieder einführte und für einen Anhänger der chalcedonensischen Synode galt, vom Patriarchate wieder in das Gebiet von Waspurakan zurückziehen, Gregorius von Narech aber wurde später unter die Heiligen der armenischen Kirche versetzt. Dem Wirken dieser Männer gesellte sich als Dritter der heilige Nikon bei, der, aus Pontus gebürtig, der nachfolgenden Union kräftig vorarbeitete; endlich sind aus dieser Epoche auch noch Macarius aus fürstlichem Geblüte, der auf den antiochenischen Patriarchenstuhl gelangte [2]), und der heilige Simeon [3])

---

gung Armeniens mit der Kirche auf 95 Jahre an. Nach Hefele, der die Synode von Manazgert in das J. 687 verlegt, beträgt diese Epoche nur ungefähr 60 Jahre; nach Welte (Freiburger Kirchenlex. I, S. 442) wäre sie noch geringer, und betrüge 22 Jahre.

[1]) Diese Art zu fasten wurde zu einer bleibenden Eigenthümlichkeit der armenischen Kirche, und deßhalb auch von den Päpsten aufrecht erhalten. Vgl. Benedict's XIV Bulle: Allatae, §. 47.

[2]) Vgl. Surius ad 10. April.

[3]) † 1016. Näheres über seine Schicksale, und namentlich über die Gefahr,

zu nennen, letzterer zum augenfälligen Beweise, daß selbst in jenen trostlosen Zeiten die Rechtgläubigkeit in Armenien noch nicht ausgestorben war.

Damit sind wir nun bis zu dem Zeitpuncte gelangt, in welchem die im vorigen §. erwähnten Unionsanbietungen der klein-armenischen Kirche an Rom begannen, und es erübriget uns nur noch, die vorzüglichsten Schriftsteller der armenischen Kirche anzuführen, welche für die Sache der Rechtgläubigkeit gewirkt haben [1]).

Galanus führt folgende rechtgläubige Zeugen des Bekenntnisses der armenischen Kirche bis in's 17te Jahrhundert vor:

1) Gregor der Erleuchter. Von ihm soll das im Tscharrentir (armen. Sammlung patristischer Schriften) enthaltene Glaubensbekenntniß herrühren, welches insbesondere der Lehre von den zwei Naturen Christi Zeugniß gibt. Nebstdem führt der Metaphrast bei Surius eine Weissagung Gregor's über den nachfolgenden Abfall der Armenier vom wahren Glauben an.

2) Nierses d. Gr., welcher nach armenischer Überlieferung der zweiten allgemeinen Synode beiwohnte. Er hinterließ eine Schrift über einige lasterhafte Könige seines Volkes, dem er den politischen Untergang als Strafe des Abfalles vom wahren Glauben weissagte.

3) Ähnliche Warnungen ergiengen aus dem Munde des Patriarchen Isaak, welcher der armenischen Kirche die ihm durch Cyrillus Alex. und Proclus von Constantinopel übermittelten Beschlüsse der ephesinischen Synode kund that.

4) Der Patriarch Johannes Mantacunensis, der Philosoph zubenannt, und der vierzehnte in der Reihe der armenischen Kirchenhäupter, welcher, nach seines späteren Nachfolgers Cyriacus Versicherung die chalcedonensischen Entscheidungen gläubig annahm und in einer, von Nerses von Lampron citirten Schrift de duabus naturis vertheidigte.

5) Moses Grammaticus übersetzte die heilige Schrift aus dem Griechischen und Syrischen in's Armenische. Von Moses erübriget auch eine Klagerede, in welcher er sein dem Irrglauben anheimgefallenes Volk beweint.

---

von welcher er als vermeintlicher Häretiker in Rom bedroht war, bei Galanus O. c., c. 18, n. 33—45 und Baronius ad a. 1016.

[1]) Ein ausführlicher Bericht über die kirchliche Literatur Armeniens ist zu finden im Quadro della storia letteraria di Armenia. Venedig, 1829.

6) David der Philosoph, Verfasser des Sermo de fide, in welchem bewiesen wird, daß Christus als Eine Person in zwei Naturen subsistire. Den ihm zugeschriebenen anti-chalcedonensischen Dialogus cum Opna Graeco hält Galanus für ein unterschobenes Buch.

7) Der Patriarch Jesdras. (Vgl. die Bemerkungen Oben S. 404, Anm. 1.)

8) Der Patriarch Isaak, der zweiunddreißigste in der Reihe der armenischen Patriarchen, der unter Kaiser Justinian II (685—695) mit seinen Suffraganbischöfen nach Constantinopel kam und mit denselben die orthodoxe Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in Christus beschwor.

9) Der Patriarch Papchen, der mit dem heiligen Germanus von Constantinopel im Glauben einig war[1]), und an denselben einen Brief geschrieben haben soll, welcher wegen seines rechtgläubigen Inhaltes von den Griechen hoch belobt wurde.

10) Der heilige Nikon, dessen Schrift de erroribus Armenorum sich in allen patristischen Sammlungen findet.

11) Der Patriarch Zacharias (c. a. 900), an welchen der Bischof Johannes von Nicäa einen bemerkenswerthen Brief de festo Nativitatis richtete.

12) Der Patriarch Vahanus, der in seinen Schriften die Monophysiten siegreich bekämpfte.

13) Der Bischof Gregor von Narach, dessen Liber sacrarum deprecationum viele Zeugnisse des orthodoxen Glaubens enthält.

14) Der Patriarch Gregor Vechaiaser, welcher mehrere Martyrergeschichten aus dem Griechischen und Syrischen in's Armenische übersetzte.

15) Die Magistri Gregor und Zacharias, deren ersterer in seinem Sermo Pastoralis, der andere im Tscharrentir sich als wackerer Vertreter des Dyophysitismus bekundet.

16) Der Patriarch Isaak, welcher zu den Griechen floh und in Constantinopel eine oratio invectiva adversus Armenos abfaßte[1]), die indeß in ihrer polemischen Schärfe die Gränzen der Billigkeit überschreitet. Übrigens kommt sein Name in den Verzeichnissen der Patriarchen Armeniens nicht vor.

---

[1]) Vgl. Bd. II, S. 428.

[1]) Vgl. Bd. II, S. 432, Anm. 1.

17) Der Patriarch Nerses Gelaiensis, mit welchem Theorianus verhandelte [1]); auch hinterließ er einen Liber sacrorum carminum.

18) Der Bischof Nierses von Lampron, die Seele des Concils von Tarsus (a. 1177), Übersetzer der historia Gregorii Magni Papae und Verfasser verschiedener Schriften zur Vertheidigung des chalcedonensischen Glaubens.

19) Der Patriarch Gregor von Sis, von dessen berühmten Briefe an Hayto Oben S. 395 die Rede war. (Vgl. auch Unten §. 498.)

20) Johannes von Cherna, der Stifter der unirten Gregoriusbrüder. Unter seinen vielen Schriften sind hier ganz besonders seine epistola ad fratres unitos, seine apologia pro Papae primatu und seine Schrift de duabus Christi naturis zu nennen.

21) Johannes, Patriarch der Constantinopler armenischen Kirche, mit dem Beinamen Magister Surdus, welcher die katholische Lehre von den zwei Naturen Christi und vom Ausgang des heiligen Geistes vertheidigte, und nach freiwilliger Abdication sich nach Rom zurückzog. Ähnliches that sein Nachfolger Zacharias.

22) Cyriacus, gleichfalls Patriarch der Constantinopler Armenier (c. a. 1640), der dem Papste Urban aufrichtigst ergeben war.

Aus den Stimmführern der schismatisch und häretisch gesinnten Armenier hebt Galanus hervor den Nierses von Aschtarag, den Johann von Mairakum, welcher auf der Synode zu Garin der einzige gegen die Beschlüsse der Versammelten protestirte und deßhalb von der Synode verurtheilt wurde, den Ananias von Schirach, der durch Rede und Schrift die Lehren der Acephalen in Armenien verbreitete, den Sergius, der die Schriften des Julian von Halicarnaß in's Armenische übersetzte; den Johann von Ozna, Stephan von Siuna, der gegen Germanus von Constantinopel schrieb und die Lehren der Aphthartodoketen vertheidigte, den Michael Syrus, Verfasser armenischer Annalen und eines Sammelwerkes antichalcedonensischer Visionen armenischer Pseudo-Heiligen, Paul von Daron, Vertheidiger des Monophysitismus gegen den griechischen Theologen Theopist, Mechitar von Schieverra, welcher gegen den päpstlichen Primat schrieb und den Traducianismus vertheidigte;

---

[1]) Siehe die Disputatio Theoriani cum Patriarcha Nierse bei Galan. O. c., c. 21.

Vartanes, Hayto's Zeitgenosse, der nebst anderen Irrthümern auch behauptete, daß alle Menschenseelen gleich am Anfange geschaffen worden seien, und Christus bei seiner Höllenfahrt den Infernus selber zerstört und alle Verdammten daraus befreit habe; Chuoschich von Vanach, welcher dem Infernus den Luftraum als Aufenthalt der bösen und der nicht vollkommen gerechten Seelen anweist; Johannes von Orodna, welcher nebstdem, daß er die erwähnten Lehren vertheidigte, auch die lateinische Kirche feindselig angriff — ein Unternehmen, worin sich ihm Gregor von Dattiew anschloß; Gregor von Cäsarea, der durch ein Sendschreiben den Patriarchen Moses von der Union mit der römischen Kirche abwendig zu machen suchte; Simon von Tschulfa, Zeitgenosse des Galanus, der sich die Bekämpfung der Lehren Simon's zur speciellen Aufgabe machte.

§. 495.

Unter den lateinischen Polemikern gegen die Irrthümer der Armenier sind im Besonderen Richard von Armagh [1]) und Galanus als Verfasser besonderer Schriften gegen die Armenier zu nennen; nebst ihnen der Minorit Carl Franz a Breno, dessen Manuale missionariorum orientalium [2]) in seinem ersten Bande die dogmatischen Irrthümer der orientalischen Secten insgesammt behandelt.

Richard von Armagh schrieb seine XIX Bücher adversus Armenos unter Papst Clemens VI auf Bitten des Erzbischofes Nerses von Manasgard und des Bruders Johann, erwählten Bischofes von Khlat. Er entwickelt seinen Gegenstand in Form eines Zwiegespräches mit Johann, welchem allenthalben die Rolle des Fragers und Opponenten zufällt, während Richard die Antworten ertheilt und Johann's Einwendungen begegnet. In solcher Weise werden in den ersten fünf Büchern die christologischen Häresien abgehandelt, und besonders auch die alttestamentlichen Weissagungen auf Christus gegen judaisirende Anschauungen vertheidiget; im sechsten Buche wird die lateinische Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, im siebenten der römische Primat vertheidiget, im achten und neunten wird von

[1]) Vgl. über Richard v. Armagh meine Schrift über Fr. Suarez Bd. I, S. 175, Anm. 1.

[2]) Gedruckt zu Venedig 1726, 2 Bde. Fol.

den Sacramenten der Taufe, des Abendmahles, der Firmung und letzten Ölung gehandelt, im zehnten und eilften von der ordentlichen und legitimen Weise, zu Kirchenämtern zu gelangen, und vom Unterschiede zwischen der potestas ordinis und potestas jurisdictionis, vom zwölften bis vierzehnten vom jenseitigen Loose der Menschenseelen; in den letzten fünf Büchern (XV—XIX) läßt sich Richard auf philosophische und theologische Erörterungen allgemeiner Art ein, um dadurch den Beweisführungen über die vorausgegangenen Einzelfragen eine gegen Einwendungen jeder Art gesicherte Grundlage zu verschaffen.

Galanus widmet die größere Hälfte seiner theologischen Widerlegung der Irrthümer der Armenier [1]) der christologischen Frage, welcher er sodann die Untersuchungen de statu animae rationalis, und endlich einen dritten Abschnitt de militantis ecclesiae capite ac lege nova nachfolgen läßt. Um die Armenier auf eine für sie überzeugende Weise zu widerlegen, argumentirt er nur aus solchen Auctoritäten, welche auch die Armenier von ihrem Standpunct aus anerkennen; also aus der Schrift des A. T. und N. T., aus den drei ersten öcumenischen Concilien und dem Concil von Sardica, aus den armenischen Concilien, Kirchenbüchern und Lehrern, aus den der chalcedonensischen Synode vorausgegangenen griechischen und lateinischen Vätern, und endlich aus der Vernunft. Auf diese Auctoritäten gestützt sucht er zu zeigen, daß die Behauptungen und Lehren der, die Union mit der römischen Kirche verschmähenden, Armenier weder echt christlich seien, noch auch mit Lehre und Bekenntniß der altarmenischen Kirche in Einklang stehen, und daß sie auch alle nachfolgenden rechtgläubigen Lehrer und legitimen Auctoritäten der armenischen Kirche wider sich haben.

So zunächst einmal in Hinsicht auf das Incarnationsdogma. Die Führer der monophysitisch gesinnten Dissidenten — bemerkt Galanus — Johann von Marakum, Johann von Ozna, Stephan von Siuna, Paul von Daran, Ananias von Schirach u. A., vorzugsweise aber Gregor von Dattiew will durchaus nicht zugeben, daß die Lehre von zwei Naturen in Christus die ursprüngliche und

---

[1]) Conciliationis ecclesiae armenae cum romana pars secunda seu controversialis. 2 Tomi.

schriftgemäße Lehre der altarmenischen Kirche sei. Diesen unglückseligen Irrthum hat Nierses von Lampron auf das Bitterste beklagt, und in seiner Rede an die Väter des Concils von Tarsus scharf zurückgewiesen; nicht minder entschieden erklärte sich Gregor von Sis gegen denselben in seinem Briefe an König Hayto. Der Glaube an die zwei Naturen Christi ist bereits in dem Glaubensbekenntniß Gregor's des Erleuchters ausgesprochen, welches Chrysostomus in seiner Lobrede auf den heiligen Gregor den Erleuchter mittheilt [1]). Demgemäß ist die nachträgliche monophysitische Auffassung der Person Christi als eine Neuerung anzusehen, die jedenfalls erst zwei Jahrhunderte nach Gregor in der armenischen Kirche aufgekommen ist. Denn die nächsten Nachfolger Gregor's stimmten auf den Synoden von Nicäa und Constantinopel mit, in deren Beschlüssen alle Voraussetzungen der monophysitischen Lehre verurtheilt wurden: in Arius die Identification von Natur und Hypostase, in Apollinaris die Unification der Gottheit und Fleischlichkeit Christi — also gerade jene falsche Identification und Unificirung, auf welche sich die später nachfolgenden armenischen Dissidenten berufen. Der heilige Isaak, unter dessen Patriarchate die dritte allgemeine Synode gehalten wurde, bekannte, wie Photius in seinem Schreiben an den Patriarchen Zacharias hervorhebt, ausdrücklich seinen Glauben an die zwei Naturen Christi in einer Rede an die Gläubigen von Askdiskia. Auf der Synode von Chalcedon war zwar die armenische Kirche wegen ihrer damaligen Bedrängung durch die Perser nicht vertreten; aber, wie Nerses von Lampron auf dem Concil von Tarsus bemerkt, hat der bald darauf folgende Patriarch Johannes Mantacunensis die chalcedonensische Synode ausdrücklich anerkannt; und bald nach ihm gab David der Philosoph der Lehre von der Einen Person Christi in zwei Naturen mit unzweideutigen Worten Zeugniß. Diesen Zeugnissen der altarmenischen Kirche treten

---

[1]) Vgl. Encomium S. Gregorii Armenorum Illuminatoris auctore S. Joanne Chrysostomo excerptum ex D-jarrintir seu Homiliario Armeno Bibliothecae Regiae, c. 3, in Chrysost. Opp. Tom. XII, p. 823. Chrysostomus soll diese Rede gehalten haben, als er zu Cucusus in Klein-Armenien als Verbannter lebte. Ob sie echt sei, wird gezweifelt; jedenfalls ist sie nicht unverfälscht auf uns gekommen. Vgl. die Vorbemerkung des Herausgebers L. c., p. 821.

die Aussprüche von Irenäus [1]), Tertullian [2]), Origenes [3]), Gregorius Thaumaturgus [4]), Athanasius [5]), Hilarius [6]), Basilius [7]), Gregor von Nazianz [8]), Ambrosius [9]), Chrysostomus, Augustinus, Proclus, Cyrillus Alex. [10]) zur Seite. Von späteren Vätern der griechischen und lateinischen Kirche, welche sämmtlich und ausnahmslos dem chalcedonensischen Glauben beistimmen, gelten zwei, nämlich Papst Gregor d. Gr. und Germanus von Constantinopel, auch der armenischen Kirche als Lehrauctoritäten. Wenn die Person Christi in zwei Naturen besteht, so versteht es sich von selber, daß die menschliche Natur ihre menschlichen Proprietäten bewahre, nicht aber, wie die vorgenannten armenischen Vertreter des Monophysitismus meinen, jene der göttlichen Natur Christi annehme. Eine solche Anschauungsweise ist den alten rechtgläubigen Lehrern der vorchalcedonensischen Periode völlig fremd, wie Galanus durch eine Reihe von Stellen aus Origenes [11]), Eusebius von Cäsarea [12]), Athanasius [13]), Cyrill von Jerusalem [14]), Ambrosius [15]), Gregor von Nazianz [16]), Gregor von Nyssa [17]), Rufinus, Augustinus, Proclus, Cyrillus Alexandrinus darzuthun bemüht ist. Hat die menschliche Natur in der Vereinigung mit dem Logos ihre eigenthümlichen Qualitäten bewahrt, so hat sie sowol die der menschlichen Natur zukommenden leiblichen und seelischen Passibilitäten (Empfänglichkeit für Hunger,

---

1) Adv. haer. III, capp. 18—20.
2) De carne Christi, c. 5.
3) Tract. 33 in Matth.
4) Eine aus Euthym. Panopl. II, tit. 15 entnommene Stelle aus einer unechten Schrift des Gregorius Thaumaturgus.
5) Tract. de definitionibus u. s. w.
6) Trin., lib. IX, ab init.
7) Adv. Eunom., Lib. I, c. m. — Or. 2 de fil.
8) Ep. 1 ad Cledon. — Or. 2 de filio. — Or. de Nativ. Christi.
9) De incarn. dominic. Sacram. I, c. 6.
10) Ep. 2 ad Nestorium u. s. w.
11) Tract. 33 in Matth.
12) Demonstr. evang. IV, c. 13.
13) Lib. de incarn. Christi — Ep. ad Epictet.
14) Catech. XIV, in fine.
15) De fide II, c. 4. — De incarn. dom. sacram. I, c. 6.
16) Ep. 1 ad Cledon.
17) Hom. 13 in Cantic. etc.

Durst, Traurigkeit, Furcht) beibehalten, als auch die ihr eigenthümlichen Qualitäten ausgeübt — daher denn auch die rechtgläubigen Lehrer Armeniens die duplex voluntas und duplex operatio in Christus ausdrücklich hervorgehoben haben; so schon Gregor der Erleuchter in seinem vorhin erwähnten Glaubensbekenntnisse, Bischof Zacharias, Nierses Gelaiensis in seinem Briefe an Kaiser Manuel, Nierses von Lampron. Demgemäß definirte auch die Synode von Schirach, die von Zacharias zu Photius' Zeiten zusammenberufen wurde: Si quis sanctam Trinitatem passibilem dixerit aut crucifixam, vel filium non carne sed divinitate passum juxta Eutychetis et Manichaeorum ineptias — aut purum hominem passum juxta nugas impii Nestorii, anathema sit. Im Übrigen verfuhr diese Synode — bemerkt Galanus — in ihren weiteren Entscheidungen mit möglichster Vorsicht und Schonung, und kam den monophysitisch Gesinnten so weit entgegen, als es innerhalb der Gränzen der Orthodoxie geschehen konnte, um ihnen möglichst jeden Anstoß aus dem Wege zu schaffen. Demzufolge gibt die Synode in ihrem eilften Canon [1]) zu, daß Christus (versteht sich beziehungsweise) schon von seiner Geburt an perfectus und gloriosus (als fruens visione beata) und incorruptibel gewesen (soweit sein Leib mit der Gottheit unirt war und auch im Tode unirt blieb, und von befleckenden und corrumpirenden Gebrechen frei war), und nur darum litt und leiden konnte, weil er für uns leiden wollte (womit nicht gesagt werden sollte, daß seine menschliche Natur an sich impassibel gewesen sei). — In ihrem ersten Canon erklärte die Synode von Schirach den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne, welche Lehre nach der Bemerkung des Galanus hauptsächlich nur von Dreien der armenischen Dissidenten: Wartanus, Johann von Orodna, Gregor von Dattiew bestritten worden ist; daher wir bei ihrer Widerlegung durch Galanus nicht länger verweilen.

§. 496.

An die christologischen Irrthümer der schismatischen Armenier schließt sich eine Reihe solcher, welche dem anthropologisch-soteriologischen Gebiete angehören. Wir haben sie bereits Oben (§. 493)

[1]) Vgl. Galan. II, Tom. 1, p. 144.

kennen gelernt, und zugleich gesehen, daß sie in einer verhältniß-mäßig späten Zeit hervortraten, und auch da hin und wieder nur als Privatmeinung einzelner schismatisch-gesinnter Lehrer oder als von den schismatischen Griechen angenommene Irrthümer. Zu letzteren gehören die schismatischen Behauptungen über Fegefeuer, beata visio der Heiligen vor der allgemeinen Auferstehung u. s. w., augenscheinlich nur aus Widersatz gegen die Union mit der römischen Kirche von den griechischen Schismatikern herübergenommen. Andere Sätze, wie jene über Entstehung der Menschenseelen, beweisen eben nur, daß es in der armenischen Kirche in ihrer Isolirung und Lostrennung vom geistigen Gesammtleben der Kirche an einer ausreichenden Lehrtradition und Lehrauctorität zur Verhütung solcher und ähnlicher Irrungen fehlte, welche die Gesammtkirche schon längst überwunden und ausgestoßen hatte. Dahin gehört die Behauptung des Wartanus, daß alle Menschenseelen am Anfange zugleich geschaffen worden wären, und nachträglich eine nach der anderen in die neu erzeugten Menschenkörper einträten; ferner die traducianische Ansicht Mechitars, dessen in dem von Benedict XII nach Armenien geschickten Verzeichniß armenischer Irrthümer Erwähnung geschieht. Die von Mechitar, Wartanus, Chuoschich von Vanach aufgestellte Behauptung, daß Christus bei seiner Höllenfahrt auch die Seelen der Bösen erlöst hätte, ist nach Galanus' Bemerkung eine Wiedererneuerung jenes Irrthums, welchen Epiphanius [1]) an Marcion, der von den Armeniern als Lehrauctorität anerkannte Papst Gregor d. Gr. [2]) an den constantinopler Klerikern Georgius und Theodorus rügt. Die weitere Behauptung des Wartanus und Chuoschich, Christus hätte die Hölle zerstört, so daß sie als Ort nicht mehr bestände, streitet nicht nur gegen die auch von den schismatischen Armeniern anerkannten Auctoritäten, sondern ist überdieß augenscheinlich schriftwidrig. Vgl. Phil. 2, 10; 2 Petr. 2, 4; Offenb. 5, 13; 20, 13. Eine ausführliche dogmatisch-theologische Erörterung dieser Irrthümer gibt Breno in seinem schon genannten Werke [3]), und schließt daran auch die Widerlegung zweier anderer, über welche gleichfalls den Armeniern von Benedict XII Rechenschaft abgefordert

---

[1]) Haer. 42, n. 4.
[2]) Epistt. Lib. VII, ep. 15.
[3]) Manuale miss. orient., Tom. I, Lib. II, c. 1.

wurde; nämlich über die Behauptung, daß die Urheberschaft der Menschensünde nicht dem menschlichen Willen, sondern dem Teufel zuzuschreiben sei, und daß es für gewisse Sünden schlechterdings keine Verzeihung mehr gebe. Der erstere dieser beiden Sätze ist manichäisch, der letztere eine Wiedererneuerung des novatianischen Rigorismus, und beide Sätze daher an den Armeniern mit denselben Gründen zu bekämpfen, mit welchen sie an den Manichäern und Novatianern bekämpft worden sind.

An die genannten Irrthümer reihen sich die anthropologisch-eschatologischen, welche von den der Union mit der römischen Kirche Widerstrebenden aus der Theologie der schismatischen Griechen entlehnt waren. Wir heben aus Galanus' Widerlegung dieser Irrthümer diejenigen Argumente hervor, welche aus den eigenen Traditionen der armenischen Kirche geschöpft sind. So wird das von Johann von Orodna als ein häretischer Irrthum der lateinischen Kirche bezeichnete, und weiter auch von Wartanus, Chuoschich u. s. w. geläugnete besondere Gericht im Tscharrentir als Lehre des heiligen Chrysostomus vorgetragen. Dieselbe Quelle führt den heiligen Chrysostomus als Zeugen für eine andere damit zusammenhängende, und von den armenischen Dissidenten geläugnete Lehre der Kirche vor, daß nämlich die Bösen und Verworfenen sogleich nach ihrem Abscheiden von dieser Welt in die Hölle versinken. Dieses Zeugniß ist indeß nicht das einzige, und Chuoschich selber gesteht, daß die von ihm angestrittene Lehre eine mehrfache Bezeugung in der Tradition der armenischen Kirche für sich habe. Gleicherweise verhält es sich mit der Lehre von der bereits vor dem letzten Gerichte statthabenden visio beata heiliger Menschenseelen, welche Galanus durch eine Reihe von Stellen aus armenischen Liturgien als Glauben der armenischen Kirche nachweist. Der kirchlichen Lehre vom Fegefeuer gibt das armenische Menologium und der Tscharrentir Zeugniß, welcher den heiligen Chrysostomus und den heiligen Ephremus Syrus als Zeugen dieser Lehre vorführt; auch die liturgischen Gebete der armenischen Kirche für die Verstorbenen sind in einem solchen Geiste und in solchen Worten abgefaßt, daß sie direct und indirect den Glauben an das Fegefeuer aussprechen.

kennen gelernt, und zugleich gesehen, daß sie in einer verhältniß-
mäßig späten Zeit hervortraten, und auch da hin und wieder nur
als Privatmeinung einzelner schismatisch-gesinnter Lehrer oder als
von den schismatischen Griechen angenommene Irrthümer. Zu letz-
teren gehören die schismatischen Behauptungen über Fegefeuer, beata
visio der Heiligen vor der allgemeinen Auferstehung u. s. w., augen-
scheinlich nur aus Widersatz gegen die Union mit der römischen
Kirche von den griechischen Schismatikern herübergenommen. An-
dere Sätze, wie jene über Entstehung der Menschenseelen, beweisen
eben nur, daß es in der armenischen Kirche in ihrer Isolirung und
Lostrennung vom geistigen Gesammtleben der Kirche an einer aus-
reichenden Lehrtradition und Lehrauctorität zur Verhütung solche
und ähnlicher Irrungen fehlte, welche die Gesammtkirche schon läng
überwunden und ausgestoßen hatte. Dahin gehört die Behauptun
des Wartanus, daß alle Menschenseelen am Anfange zugleich g
schaffen worden wären, und nachträglich eine nach der anderen i
die neu erzeugten Menschenkörper einträten; ferner die traducianisch
Ansicht Mechitars, dessen in dem von Benedict XII nach Armeni
geschickten Verzeichniß armenischer Irrthümer Erwähnung geschie
Die von Mechitar, Wartanus, Chuoschich von Vanach aufgestell
Behauptung, daß Christus bei seiner Höllenfahrt auch die Seel
der Bösen erlöst hätte, ist nach Galanus' Bemerkung eine Wied
erneuerung jenes Irrthums, welchen Epiphanius [1]) an Marcio
der von den Armeniern als Lehrauctorität anerkannte Papst Greg
d. Gr. [2]) an den constantinopler Klerikern Georgius und Theodor
rügt. Die weitere Behauptung des Wartanus und Chuosch
Christus hätte die Hölle zerstört, so daß sie als Ort nicht mehr
stände, streitet nicht nur gegen die auch von den schismatischen
meniern anerkannten Auctoritäten, sondern ist überdieß augensch
lich schriftwidrig. Vgl. Phil. 2, 10; 2 Petr. 2, 4; Offenb. 5,
20, 13. Eine ausführliche dogmatisch-theologische Erörterung d
Irrthümer gibt Breno in seinem schon genannten Werke [3]),
schließt daran auch die Widerlegung zweier anderer, über
gleichfalls den Armeniern von Benedict XII Rechenschaft abgef

---

[1]) Haer. 42 n. 4.
[2]) [illegible] 15
[3]) [illegible] c. 1.

hristi nicht
d der Meß-
nd zwar so
acramentale
erdieß auch
upten, den
d Galanus
bestätiget;
er armeni-
rten Werke
Satz ver-
ei, so will
ig einiger,

t Galanus
lateinischen
schismati-
Beziehung
Bestattung
union von
der Fir-
ie [5]), hin-
hren und
welche in
der Recht-
einige aus
zum Heile
chen, daß
gen Unter-
g der Tauf-
gen, so daß,

: Allatae, §. 24.

§. 497.

Das Concil von Florenz gab in seinem an die Armenier erlassenen Decrete eine kurzgefaßte Darstellung der Sacramentenlehre. Grund dessen war, daß gerade diese Lehre von den im 13ten und 14ten Jahrhunderte auftretenden Gegnern der Union ganz besonders entstellt wurde, so daß eine besondere authentische Erklärung und Belehrung über Alles, was die Sacramente der Kirche betrifft, als nothwendig erscheinen mochte. Was zunächst einmal die Zahl der Sacramente anbelangt, so anerkannte wol Wartanus mit der rechtgläubigen Lehre 7 Sacramente, gab aber eine höchst eigenthümliche und absonderliche Siebenzahl an [1]), die der kirchlichen nicht entspricht. Indem Wartanus — referirt Galanus — den Firmungsact nicht als ein von der Taufhandlung verschiedenes Sacrament gelten lassen will, gleichwol aber das Chrisma als ein sacramentales Object ansieht, macht er die benedictio unguenti zu einem Sacramente, welches er, um auch hierin von den Lateinern abzuweichen, nicht als zweites, sondern als drittes Sacrament nennt. Indeß zeigt schon die armenische Benennung des Sacramentes der Salbung das Unzureichende der Behauptung des Wartanus; die Armenier nennen es signaculum, und deuten damit an, daß es nicht von der Consecration, sondern von dem Gebrauche des consecrirten Chrisma seinen Namen habe. Die Identification des Bußsacramentes mit der letzten Ölung hat bei Wartanus augenscheinlich nur den Zweck, die Ohrenbeicht zu verdrängen; dieser substituirte er aber, um doch die geheiligte Siebenzahl herauszubringen, die kirchliche Begräbnißceremonie als ein Sacrament, während die Schrift ausdrücklich lehrt, daß es nach dem Tode keinen Gnadenerwerb, und somit auch kein Sacrament mehr gebe (Sir. 14, 16. 17; Pred. 9, 5). Endlich fällt auch noch die Absonderlichkeit auf, daß Wartanus das der Taufe (und Firmung) nachfolgende Sacrament das Sacrament

---

[1]) Primum Sacramentum est Baptismus; secundum Missae Sacrificium; tertium Benedictio Ungenti, quod Latini Chrisma vocant; quartum est Ordo, quintum Matrimonium; sextum est Oleum, quo unguntur infirmi ac poenitentes; septimum denique est funus supra defunctos, pro quo Latini poenitentiam posuere; sed oleum, quo infirmi ac poenitentes unguntur, ipsum est poenitentia.

des Meßopfers nennt, als ob der eucharistische Leib Christi nicht etwas Permanentes wäre, welcher, wenn er nicht während der Meßhandlung sumirt wird, auch nach derselben fortbesteht, und zwar so lange, bis die sinnlichen Species, unter welchen der sacramentale Leib enthalten ist, zerstört sind. Daß die Armenier überdieß auch noch, wie Guido Carmelita, Alphons de Castro behaupten, den Sacramenten die virtus conferendi gratiam absprechen, fand Galanus bei näherer Einschau in ihre theologischen Auctoren nicht bestätiget; er traf vielmehr die entgegengesetzte Ansicht als die in der armenischen Kirche gemeinhin geltende. Wenn in dem dialogisirten Werke des Richard von Armagh der Armenier Johannes den Satz vertheidiget, daß die Taufe nur an Erwachsenen wirksam sei, so will er seinem Colloquenten bloß den Anlaß zur Beseitigung einiger, der Kindertaufe entgegenstehenden Bedenken bieten.

In die spezielle Sacramentenlehre eingehend, führt Galanus mehrere Angriffe der armenischen Dissidenten auf den lateinischen Ritus der Sacramentspendung vor, welche mit jenen der schismatischen Griechen ganz oder nahezu zusammenfallen; so in Beziehung auf die lateinische Form der Taufe [1]), auf die lateinische Gestattung der Taufe durch Laien [2]), auf die Trennung der Communion von der Taufe [3]), ferner hinsichtlich des ordentlichen Ministers der Firmung [4]), hinsichtlich der Consecrationsform der Eucharistie [5]), hinsichtlich der Anwendung der letzten Ölung [6]). Andere Lehren und Bräuche sind den dissidirenden Armeniern speziell eigen, welche in einzelnen Puncten auffallend weit von der strengen Linie der Rechtgläubigkeit abirrten. So ist es gewiß befremdend, wenn einige aus ihnen behaupten, die Taufe sei nicht necessitate medii zum Heile nothwendig. Als eine Sonderbarkeit muß man es ansehen, daß die schismatisch gesinnten Armenier neben der dreimaligen Untertauchung bei der Taufe auch die dreimalige Wiederholung der Taufformel als zum Wesen des Sacramentes gehörig verlangen, so daß,

---

[1]) Vgl. Oben §. 432.
[2]) Vgl. Oben §. 433.
[3]) Vgl. Oben §. 434, und Benedict's XIV Constitution: Allatae, §. 24.
[4]) Vgl. Oben §. 442.
[5]) Vgl. Oben §. 436.
[6]) Vgl. Oben §. 435.

wie Galanus bemerkt, das Sacrament in demselben Einen Acte gewissermaaßen dreimal gespendet wird. Die Materie des Firmungssacramentes anbelangend hält es Galanus für nöthig zu erinnern, daß der unter Beigabe wohlriechender Kräuter und Stoffe abgekochte Wein, welchen die Armenier dem Balsam beizumischen pflegen, in nicht allzugroßer Quantität beigegeben werde, damit die eigentliche Materie des Sacramentes nicht alterirt werde; ebenso rügt er die häufige Ergänzung des theilweise verbrauchten Chrisma durch einfaches Öl, wobei letztlich vom ursprünglich consecrirten Chrisma möglicherweise gar nichts mehr übrig bleibt. Die Beicht anbelangend, war in der armenischen Kirche bis zum Concil von Florenz die Formel üblich: Deus remittit tibi peccata tua; in Folge der ausdrücklichen Bestimmung des Florenzer Decretes pro Armenis anerkennt die unirte armenische Kirche nunmehr die Formel: Ego te absolvo a peccatis tuis, als die allein giltige [1]). In den Riten der Priesterweihe besteht eine auffallende Übereinstimmung der armenischen Kirche mit der lateinischen, welche sich nicht anders erklären läßt, als daß die armenische Kirche, die in ihren sonstigen gottesdienstlichen Bräuchen dem griechischen Ritus sich conformirte, den Ordinationsritus unmittelbar der römischen Kirche entlehnte. Sie stimmt mit letzterer gegen die griechische darin überein, daß sie vier ordines minores unterscheidet, während die griechische Kirche nur das Lectorat kennt; daß sie ferner in Ertheilung der höheren

---

[1]) Die ganze Absolutionsformel lautet: Misereatur tui amator hominum Deus, et remissionem tibi concedat omnium peccatorum, quae confessus es, et quae oblitus: Et ego auctoritate, per ordinem sacerdotii mihi tradita ex divina jussione illa: „Quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo:“ iisdem verbis absolvo te ab omnibus peccatis tuis, quae cogitatione, verbo et opere commisisti, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. — Die griechisch-russische Formel lautet: „Jesus Christus, unser Herr und Gott, durch Seine Gnade, Güte und Liebe gegen die Menschen, vergebe dir, mein Sohn (meine Tochter), alle deine Sünden, und ich, als ein unwürdiger Priester, durch die mir anvertraute Macht, vergebe dir und spreche dich los von allen deinen Sünden, im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geistes. Amen.“ Eine Schilderung der gesammten Beichtceremonien sammt allen dazu gehörigen Gebeten bei Schmitt: Morgenländische, griechisch-russische Kirche u. s. w. S. 167—171.

Weihen dasselbe als Materie und Form der Consecration anerkennt, was in der römischen Kirche dafür gilt, indem sie nebst der porrectio instrumentorum, welche in der griechischen Kirche als materia Sacramenti gilt, auch noch die Händeauflegung fordert, und außer den eigentlichen consecratorischen Gebeten nichts zur Form des Sacramentes rechnet.

§. 498.

Die Unterlassung der Beimischung von Wasser zum Opferweine wurde an den Armeniern nicht bloß von Griechen, vom heiligen Nikon und von Theorianus getadelt, sondern aus ihrer eigenen Mitte erhoben sich Männer, welche diese Mißbräuche ernstlich rügten, so der vertriebene Katholikus Isaak in seinen Reden gegen die Armenier [1], und der Patriarch Gregor von Sis in seinem berühmten Briefe an König Hayto [2]. Gregor beruft sich auf die Decrete der Päpste Alexander und Julius [3], auf die Äußerungen der heiligen Väter Irenäus [4], Cyprian [5], Ambrosius [6], auf ein altes carthaginensisches Concil [7]) und auf die trullanische Synode (c. 32), auf die biblischen Stellen Sprichw. 9, 2 [8]; 1 Joh. 5, 7. 8. Chrysostomus erklärt sich in Auslegung von Matth. 26, 29 gegen die Hydroparastaten, jedoch in einer solchen Weise, daß hervorleuchtet, er verdamme nicht den Gebrauch des Wassers beim heiligen Opfer, sondern den Nichtgebrauch des Weines. Wie sollte auch die Beimischung des Wassers zum Weine verworfen werden können, da sie, wie auch die Liturgie des heiligen Chrysostomus andeutet, so sinnvoll und treffend das Fließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde des verschiedenen Heilandes symbolisirt, dessen Tod eben durch das heilige Opfer im Gedächtniß aller Zeiten verewiget werden soll? Die Armenier, die in Assyrien leben, folgen der Sitte

---

[1]) Invectiv. I, c. 6; II, c. 11.

[2]) Vgl. Oben §. 493.

[3]) Siehe Gratian. de consecr., dist. 2.

[4]) Adv. haer. IV, 57; V, 1.

[5]) Ep. 63.

[6]) De Sacram. IV, c. 4; V, 1.

[7]) Carthag. III, c. 24.

[8]) Miscuit in cratera vinum suum.

aller übrigen Kirchen, und mischen dem Weine Wasser bei; die Patriarchen Jakob und Nierses Gelaiensis, der Philosoph David haben sich für diesen Ritus erklärt, vier Patriarchalsitze, und letztlich der Papst selber, haben ihm Zeugniß gegeben. Die Patriarchen Nierses und Constantinus haben auch auswärtig, in den Kirchen zu Antiochien und Constantinopel, das Opfer gefeiert; ob man ihnen wol gestattet hätte, es gegen die in jenen Kirchen bestehenden Bräuche zu feiern?

Dieser Mahnung gemäß ordnete das Concil von Sis [1]) die Beimischung von Wasser an, und fügte den von Gregor angeführten Auctoritäten noch mehrere andere bei; so das Zeugniß der Liturgie des heiligen Basilius, eine Äußerung des heiligen Athanasius gegen Ende seiner Schrift de baptismo, des Beda Venerabilis in seinem Commentar zu Marc., c. 14 u. s. w. Das Gleiche wurde auf der nächstfolgenden Synode zu Ethin, und weiter auf der, durch Benedict's XII Vorstellungen hervorgerufenen Synode von a. 1342 beschlossen, und schließlich den Armeniern durch die Synode von Florenz eingeschärft, was allerdings sich als nöthig erwies, indem der anbefohlene Ritus in der armenischen Kirche keineswegs durchgreifen wollte, und noch auf dem Trienter Concil die armenischen Gesandten eingestanden, daß man bei ihnen dem Opferwein kein Wasser beimische.

Galanus ergänzt die von Gregor und den angeführten Concilien beigebrachten Beweise durch Citationen von Stellen aus den Liturgien des heiligen Petrus, des heiligen Jakobus, des heiligen Marcus, der apostolischen Constitutionen, der äthiopischen Kirche und des heiligen Ambrosius — aus Justinus M. [2]), Theodoret [3]), Proclus [4]), Hieronymus [5]), Augustinus [6]), Germanus [7]) — aus den Entscheidungen der Concilien von Carthago III, Orleans a. 545 (c. 4), Auxerre a. 590 (c. 8), Braga a. 675 (c. 1), Tribur a. 770

[1]) Vgl. Oben §. 493.
[2]) Apol. II, vers. fin.
[3]) Dialog. I.
[4]) Tract. de tradit. divin. liturg.
[5]) Comment. in Marc. 14, 23 ff.
[6]) In Joann., tract. 120.
[7]) Theoria rerum ecclesiast.

(c. 19) u. s. w. Das Concil von Trient [1]) begründet die Mischung des Weines mit Wasser daraus, daß Christus selber beim letzten Abendmale deßgleichen gethan, daß aus seiner, durch die Lanze geöffneten Seite Blut und Wasser geflossen, daß durch die Mischung des Weines mit Wasser die Vereinigung Christi mit den Völkern symbolisirt wird, welche letztere in der Offenbarung Johannis mit rauschenden Wassern verglichen werden. Dazu lassen sich aus den heiligen Vätern noch die weiteren Gründe beifügen, daß, wie Clemens Alexandrinus [2]) und Gregor von Nyssa [3]) bemerken, Fleisch und Blut Christi als geistliche Nahrung und Erquickung geboten werden, der erquickendste und angemessenste Trank aber der mit Wasser gemischte Wein ist; daß ferner, wie Ambrosius [4]) und Eusebius Emisenus [5]) andeuten, der eucharistische Kelch nicht bloß durch den Wein, welchen Melchisedek opferte, sondern auch durch das Wasser, welches Moses aus dem Felsen schlug, angedeutet war (vgl. 1 Kor. 10, 4); daß endlich nach Cyprian's Bemerkung diese Mischung in Sprichw. 9, 2 schon angedeutet ist.

§. 499.

Wartanus und Gregor von Dattiew klagen die lateinische Kirche an, daß sie den Laien die Communion nur unter Einer Gestalt gönne, und dieselben hiedurch, wie Wartanus meint, um das ewige Leben betrüge. Galanus erwiedert hierauf, daß eine Communion unter beiderlei Gestalt durch kein göttliches Gebot vorgeschrieben sei. In Joh. 6, 50 — 52 ist nur vom Brote die Rede, als jener Speise, die man genießen müsse, um ewig zu leben. Den Jüngern zu Emaus reichte Christus bloß das Brot (Luk. 24, 30); und dieß genügte, sie zu erleuchten. In Apgsch. 2, 42 wird von den Christen gesagt, daß sie in der Gemeinschaft des Brotbrechens verharrten; und ebenso wird Apgsch. 20, 7 die gottesdienstliche Zusammenkunft ein Zusammenkommen zum Brotbrechen genannt. Paulus,

---

[1]) Sess. XXII, cap. 7.
[2]) Paedag. II, c. 2.
[3]) Bei Euthymius Zygab., tit. 21.
[4]) Sacram. IV, 57; V, 1.
[5]) Serm. 5 de Paschate.

welcher 1 Kor. 10, 16 das Sacrament unter beiden Gestalten erwähnt, sagt in dem gleich darauf folgenden Verse: unus panis et unum corpus multi sumus omnes, qui de uno pane participamus. Ebenso erwähnt der heilige Ignatius M. in seinem Briefe an die Epheser (c. 20) bloß das Brotbrechen (d. i. den Genuß des consecrirten Brotes) als Arzenei der Unsterblichkeit und Antidot gegen den ewigen Tod. Das Concil von Nicäa ordnet im 63. Canon arabischer Redaction an, der Ökonom der Kirche habe Sorge zu tragen um den Ort, an welchem die Eucharistie (versteht sich das consecrirte Brot) aufbewahrt wird. Basilius erwähnt in seinem Briefe an Cäsaria Patricia der allgemein üblichen Sitte, das consecrirte Brot mit sich nach Hause zu nehmen, und wegen Ermangelung eines Priesters oder Diakons es sich selber zu reichen. Augustinus [1]) erwähnt der glänzenden Tücher, in welchen die Frauen die Eucharistie nach Hause trugen. Ähnliche Zeugnisse für die Communion der Gläubigen unter Einer Gestalt finden sich bei Tertullian, Clemens Alex., Cyprianus, Hieronymus, Eusebius von Cäsarea, welcher letztere berichtet [2]), daß der dem Tode nahe Greis Serapion die Eucharistie bloß in Brotsgestalt empfangen; Gleiches, wie von Serapion, wird über Basilius und Ambrosius erzählt. Eine Communion unter beiderlei Gestalten wäre als allgemeiner Gebrauch schon wegen der vielen Unzukömmlichkeiten, die sich daran knüpfen würden, nicht zuläßig und räthlich; die Gefahr des Verschüttens, die Seltenheit des Weines in bestimmten Gegenden, der bei Manchen vorhandene Eckel vor dem Weine u. s. w. rechtfertigen hinlänglich die Beschränkung der Laien auf die Communion unter Einer Gestalt. Endlich lehren ja die armenischen Theologen selber, daß unter jeder der beiden eucharistischen Gestalten per concomitantiam der ganze Leib Christi mit Fleisch und Blut enthalten sei; wie kann man also sagen, daß durch die lateinische Disciplin die Gläubigen verkürzt werden und nicht den ganzen Christus erhalten? Die von Christus seiner Abendmahlsfeier beigefügte Forderung: Hoc facite in meam commemorationem, auf welche Wartanus und Gregor hinweisen, bezieht sich auf den liturgischen Opferact. Will man aber diese Aufforderung auch auf die Laien ausdehnen, so ist

[1]) Serm. 252 de tempore.

[2]) H. E., VI, 36.

zu erinnern, daß dieselbe bei Luk. c. 22 bloß nach Erwähnung des Brotdarreichens, bei Paulus 1 Kor. c. 11 wol auch nach Erwähnung der Kelchdarreichung vorkommt, aber unter der beschränkenden Bedingung: Quotiescunque bibetis. Es ist also nicht Gebot Christi, daß die Gläubigen sein Blut trinken, sondern daß, wenn sie es trinken, sie es zur Feier des Andenkens an den Tod Christi trinken. Der Einwand aus Joh. 6, 54. 55 entfällt durch den Hinweis auf die Thatsache, daß im consecrirten Brote nicht bloß Christi Fleisch, sondern auch Christi Blut enthalten sei. In den Worten Christi: Nisi manducaveritis et biberitis handelt es sich nicht um die Duplicität der beiden Acte manducare und bibere, sondern um die doppelte Sache: caro et sanguis, die als Nahrung zum ewigen Leben genommen werden soll. Die Armenier selber machen aus dem eucharistischen Genusse nicht zwei Acte, sondern reduciren es in ihrer Communion unter zwei Gestalten auf Einen Act, indem sie eine in das heilige Blut getauchte Partikel darreichen. Und gesetzt, die Worte nisi manducaveritis et biberitis drückten zwei gesonderte Acte aus, so würde durch sie doch nur Denjenigen das ewige Leben abgesprochen, welche weder das Fleisch des Menschensohnes essen, noch sein Blut trinken, nicht aber Denjenigen, welche nur Eines von Beiden unterlassen.

§. 500.

Die schismatischen Armenier wollen nicht zugeben, daß durch den Neuen Bund die Legalien des A. B. aufgehoben seien, und berufen sich auf Apgsch. 15, 29 als Beweis, daß dieselben auch in der neuen Heilsordnung noch gelten. Demgemäß enthalten sie sich des Genusses aller, im A. T. als unrein bezeichneten Thiere, mit Ausnahme des Schweinfleisches, dessen Genuß nach ihrer Behauptung den Armeniern durch Gregor den Erleuchter gestattet worden sei. Finden sie eine todte Maus oder ein anderes unreines Thier unter ihren Eßsachen, in Gefäßen, in Ölfäßern u. s. w., so zerbrechen sie diese Gefäße, und schütten den Inhalt derselben aus. Selbst das Fleisch erlaubter Thiere verabscheuen sie, wenn diese Thiere während einer ihrer fünf jährlichen Fastenzeiten (Nawakatich) zufällig getödtet worden sind. Auch schlachten sie Thieropfer zur Sühne für ihre Sünden, und verpflichten die Wöchnerinnen zur Beobachtung der

in 3 Mos. c. 12 enthaltenen Vorschriften. Gegen diesen Judaismus sprächen sich nun ebensowol die orthodoxen Armenier selber, nämlich ein Gregor von Sis in seinem Briefe an Hayto, die Concilien von Sis und Adan (Ethin), als auch die römische Kirche aus, welche in dem von der Florentiner Synode erlassenen Decrete den alttestamentlichen Unterschied zwischen Reinem und Unreinem für aufgehoben erklärte [1]), und in der von Urban VIII vorgeschriebenen Professio fidei die Armenier zur förmlichen Anerkennung des Aufhörens der alttestamentlichen Legalien verpflichtete [2]).

Galanus verweist die damit nicht einverstandenen Armenier zunächst auf 5 Mos. 18, 15. 18 im Zusammenhalte mit Luk. 16, 16; ferner auf Jesai. 43, 18; Jerem. 31, 31 (erklärt durch Hebr. 8, 13); Matth. 15, 11; Luk. 10, 7; 11, 41; Röm. 14, 2 ff; 14, 20 ff.; 1 Kor. 10, 25 ff.; 1 Tim. 4, 3 ff.; Tit. 1, 14; Apgsch. 10, 11 ff.; 15, 10. 11; Röm. 6, 15; 7, 4 ff.; 10, 4; Gal. 2, 14 ff.; 3, 10. 19. 23; 4, 9. 28 ff.; Eph. 2, 14; Kol. 2, 16. 20 ff.; Hebr. 7, 11 ff.; 8, 6 ff.; 9, 8 ff. Das alttestamentliche Ceremonialgesetz war ausschließlich für die Israeliten als Träger der auf Christi Kommen vorbereitenden Offenbarung bestimmt, und war eine prophetische Vorbildung der Mysterien des Reiches der Gnade, fiel daher beim

---

[1]) Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat, omnem creaturam Dei bonam, nihilque rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, quia juxta verbum Domini, non quod intrat in os, coinquinat hominem, illamque mosaicae legis ciborum mundorum et immundorum differentiam ad caeremonialia asserit pertinere, quae surgente evangelio transierunt et efficacia esse desierunt..... Nullam itaque cibi naturam condemnandam esse, denunciat, quam societas admittit humana; nec inter animalia discernendum per quemcunque, sive virum sive mulierem, et quocunque genere mortis intereant: quamvis pro salute corporis, pro virtutis exercitio, pro regulari et ecclesiastica disciplina possint et debeant multa, non negata, dimitti; quia juxta Apostolum omnia licent, sed non omnia expediunt.

[2]) Profiteor, quae in Florentina Synodo definita sunt: videlicet Legalia V. T., seu mosaicae legis caeremonias, sacra, sacrificia et sacramenta, Domino nostro Jesu Christo adveniente cessasse; et post promulgatum evangelium sine peccato observari non posse, ejusdem etiam legis veteris ciborum mundorum et immundorum differentiam ad caeremonialia pertinere, quae surgente evangelio transierunt.

Eintritt dieses Reiches von selbst weg. Demnach hat das Festhalten der armenischen Schismatiker am alttestamentlichen Ceremonialgesetze keinen Sinn, es wäre denn, daß sie, was sie doch gewiß nicht wollen, die Wahrheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung läugneten. Auch ist nicht einzusehen, warum sie, wenn sie an einigen Legalien festhalten, andere, z. B. Beschneidung, Enthaltung von Schweinfleisch, nicht als verbindlich erachten. Die von ihnen als Auctoritäten anerkannten Zeugen der kirchlichen Tradition, ein Justinus M., Irenäus, Origenes, Cyprianus, Athanasius, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Cyrillus Alex. zeugen einstimmig gegen die Fortdauer der jüdischen Legalien. Das apostolische Verbot Apgsch. 15, 29, auf welches sich die schismatischen Armenier berufen, war wegen gewisser Heidenchristen in Syrien und Cilicien erlassen. Durch das Verbot der fornicatio und des Essens von Götzenopfern sollte ein Rückfall derselben in heidnische Unsitte und in gewisse idololatrische Bräuche verhütet werden; durch das Verbot des Genusses von Thierblut und Ersticktem sollte ein temporäres Hinderniß der Einigung zwischen Heidenchristen und Judenchristen hinweggeräumt werden. Eine besondere Beleuchtung widmet Galanus dem armenischen Thieropferritus, dessen Gebete er ausführlich aus dem armenischen Rituale mittheilt, namentlich, um zu zeigen, wie die in dieselben aufgenommenen Stellen der Schrift selber schon gegen den Zweck der vermeintlichen Opferhandlung zeugen und die Unverträglichkeit derselben mit Lehre und Standpunct der neutestamentlichen Kirche darthun. Heißt es nicht, dem heiligsten Opfer Christi auf dem Altare Schmach anthun, wenn man daneben noch Thieropfer als Sühnmittel für nöthig hält? Und was steht denn bei Malach. 1, 10. 11 geschrieben? Nicht zu gedenken der zahllosen Aussprüche heiliger Väter, eines Chrysostomus, Ambrosius u. s. w.! Selbst die rabbinische Theologie lehrt, daß, „wenn der Messias kommt, alle anderen Opfer aufhören sollen, nur nicht das Opfer des Brotes und Weines.“ So sagt nämlich der Rabbi Phinees in der Bereschit Rabba als Glossator zu 4 Mos., c. 28.

§. 501.

Die schismatischen Armenier bestreiten selbstverständlich auch den römischen Primat. Mechitar schrieb ein eigenes Buch gegen den-

selben, welches seinen Gesinnungsgenossen als unwiderleglich galt; Wartanus bezeichnet den Anspruch des römischen Bischofes auf einen kirchlichen Primat als eine Anmaßung, welche gegen die, von Christus seinen Jüngern anbefohlene Demuth (Matth. 20, 26) verstoße, und mit der, laut Joh. 20, 22. 23 allen Aposteln zugetheilten apostolischen Vollgewalt sich nicht vertrage.

Gegen derlei Anschauungen führt nun Galanus zunächst einmal die Zeugnisse der armenischen Kirche selber in's Feld, und citirt aus den armenischen Kirchenbüchern den sogenannten Bundesbrief (Tugten taschiansch), in welchem der Papst Sylvester als Oberhirt der allgemeinen Kirche die Befugnisse und Vollmachten auseinandersetzt und regelt, welche dem heiligen Gregor dem Erleuchter und seinen Nachfolgern im armenischen Patriarchate zukommen sollen. Da die Gegner die Echtheit dieser Urkunde anerkennen, so ist der daraus geschöpfte Beweis für den römischen Kirchenprimat vollgiltig und unwiderleglich. Das armenische Ritual „der Händeauflegung“ (Ziernathrutian), d. i. der Bischofsweihe, schreibt vor, daß der Patriarch den zu consecrirenden Bischof frage, ob er dem heiligen Petrus und dem heiligen Gregor dem Erleuchter, und den Nachfolgern Beider gehorsam sein wolle? Das armenische Buch „der Canonen“ (Ganuonaz) citirt mehrere (oben umständlicher besprochene) Canonen der sardicenischen Synode, so wie der zweiten und dritten allgemeinen Synode, die dem römischen Kirchenprimate Zeugniß geben. Ebenso enthält der Tscharrentir mehrere hieher bezügliche Aussprüche armenischer Kirchenauctoritäten, des Mönches Gregor, des Bischofes Isaak, des Mönches Jakobus u. s. w. Das armenische Menologium kommt zu wiederholten Malen auf die Vorrechte des Apostelfürsten Petrus und seiner Nachfolger zu sprechen; und ähnlicherweise lassen sich aus dem liturgischen Gesangbuche der Armenier entsprechende Belegstellen anführen. Daran schließen sich die Äußerungen der Concilien von Tarsus, Sis und Ethin; ersteres gibt in seinem Rescripte den Griechen den Rath, in Beziehung auf den Azymengebrauch sich dem apostolischen Sitze Petri d. i. der römischen Kirche zu conformiren. Das Concil von Sis begründet die Pflicht des Gehorsams und der Ergebenheit gegen die apostolische Kirche Roms durch Berufung auf das Zeugniß, welches ihr der große Bischof von Mailand, der heilige Ambrosius, gegeben. Das Concil von Ethin beschließt der Anordnung des römischen Bischofes Anastasius zu

folgen, auf dessen Gebot in den Kirchen von Constantinopel, Antiochien und Jerusalem die Feier der Geburt Christi vom Epiphaniefeste getrennt und auf den 25. Dez. verlegt worden sei, und erklärt diese Anordnung als ein auf Geheiß des heiligen Geistes erlassenes Gebot. Daran schließt sich eine Reihe von Zeugnissen für den römischen Primat in den Schriften rechtgläubiger Theologen und Patriarchen der armenischen Kirche. Johann von Cherna verfaßte eine eigene Schrift über den päpstlichen Primat; der Patriarch Johann, mit dem Beinamen Magister Surdus, fügte seiner Schrift gegen die Monophysiten eine Abhandlung ähnlichen Inhaltes an. Dazu kommen die vielen Ergebenheitsversicherungen armenischer Patriarchen gegen die Päpste (vgl. Oben §. 493), Nachsuchungen von Dispensen in Ehesachen u. s. w. Gregor von Sis sagt in seinem Briefe an König Hayto, die armenische Kirche möge sich hinsichtlich der commistio aquae der römischen Kirche conformiren, von welcher sie doch auch andere Bräuche und Eigenthümlichkeiten empfangen habe, nämlich den Azymengebrauch, die bischöfliche Mitra, und den lateinischen Modus des Kreuzmachens. Mit den Christen der römischen Kirche sei in alleweg die kirchliche Gemeinschaft anzuerkennen und zu pflegen; denn sie stehen, wie der prima sedes, so Gott nahe, und empfangen von daher unmittelbar Weisheit und Schutz, wie auch die ehrwürdigen Altvorderen der armenischen Kirche von daher Schutz und weise Führung empfangen haben.

Die nähere Begründung des römischen Primates zerfällt gegenüber den Einwendungen der armenischen Schismatiker in den doppelten Nachweis, erstlich des Primates Petri, zweitens der Nachfolgerschaft der römischen Bischöfe im Primate Petri. Das Erste begründet Galanus aus der Schrift und aus den Aussprüchen der von den schismatischen Armeniern anerkannten Zeugen der kirchlichen Tradition: Tertullian [1]), Origenes [2]), Cyprian [3]), Petrus von Alexandrien [4]), Eusebius von Cäsarea [5]), Papst Julius [6]), Basilius [7]),

[1]) De pudicitia, c. 21.
[2]) Hom. 17 in Luc.
[3]) Ep. 40.
[4]) Sermo de poenitentia.
[5]) H. E. II, 13; Chron., a. 44.
[6]) Ep. 1 ad episcopos orientales.
[7]) Sermo de judicio Dei — Or. III de peccato.

Ambrosius [1]), Cyrill von Jerusalem [2]), Ephremus Syrus [3]), Gregor von Nazianz [4]), Chrysostomus [5]), Hieronymus [6]), Augustinus, Nilus [7]), Johannes Cassianus [8]), Cyrillus Alex., Gegor d. Gr. u. s. w. Die Nachfolgerschaft der römischen Bischöfe im Primate Petri beweist Galanus aus solchen Zeugnissen der kirchlichen Tradition, welche auch von den schismatischen Armeniern anerkannt werden. Dahin gehören die ersten drei allgemeinen Synoden. Die erste Synode — bemerkt Galanus — zeugt für den Primat des römischen Bischofes durch die mit ihr verbundenen Umstände; sie wurde durch Papst Sylvester berufen [9]), hatte den Hosius als päpstlichen Legaten zum Vorsitzenden, und suchte schließlich bei Papst Sylvester die Bestätigung ihrer Beschlüsse nach [10]). Anbelangend den aus arabischen Codices entnommenen, und aus diesen theilweise auch in den armenischen Tscharrentir übergegangenen Inhalt der Beschlüsse dieser Synode, auf welchen sich Galanus noch weiterhin beruft, haben wir auf das Oben (§. 467) bei Abrahamus Ecchellensis Gesagte zu verweisen. Eben so ist es überflüssig, die aus den Beschlüssen der Synode von Sardica, so wie aus der Geschichte des zweiten und dritten ökumenischen Concils zu entnehmenden Beweise für den päpstlichen Primat hier nochmals anzuführen [11]). Weiterhin citirt Galanus eine Reihe patristischer Auctoritäten: Irenäus, Cyprianus, Epiphanius [12]), Athanasius [13]), Ambrosius [14]),

---

[1]) In cap. ult. Luc. — In cap. 2 ad Gal. — in 2 Cor. 12.

[2]) Catech. II et XI.

[3]) Sermo de transfigur. Dom. — Panoplia.

[4]) Or. XXVI.

[5]) Or. 5. in Judaeos — Hom. in Petr. Apostol. — Hom. 87 in Joann. — Hom. 80 ad populum Antioch. etc.

[6]) In Psalm. 13 — Adv. Jovinian. I, 14.

[7]) Ep. ad Euseb.

[8]) De incarn. Domini III, 12.

[9]) Vgl. Oben §. 472.

[10]) Vgl. des Näheren hierüber Hefele Conc. Gesch. Bd. I, S. 421—426.

[11]) Über die von Galanus gleichfalls citirte Synode von Sinuessa und deren Beschluß: „Nemo judicabit sedem primam" vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 118 f.

[12]) Haer. 68, c. 8.

[13]) Ep. ad Marc. Papam (unecht) — Ad Felicem II.

[14]) Or. funebr. in Satyrum — Ep. 81 ad Siricium Papam).

Basilius [1]), Hieronymus [2]), Gregor von Nazianz [3]), Chrysostomus [4]), Augustinus, Cyrillus Alex. [5]) u. s. w.

Mechitar bestreitet die biblische Begründung des Primates Petri: Matth. 16, 18 beweise nichts, da Simon schon vorausgehend Petrus hieß (Matth. 4, 18), und Christus nicht sagte: Tu eris Petra, sondern: Tu es Petra; zudem würden ja auch die übrigen Apostel Grundsteine genannt: Eph. 2, 19 vgl. Jesai. 54, 11; Psalm 26, 1 u. s. w. Indem Mechitar seine Berufung auf Matth. 4, 18 durch Hindeutung auf Joh. 1, 42 zu rechtfertigen sucht, übersieht er, daß es in letzterer Stelle heißt: tu vocaberis Cephas. Durch diese Worte des Herrn bei der ersten Begegnung mit Petrus rücken die später gesprochenen bei Matth. 16, 18 in ein ganz anderes Licht; denn dieselben besagen nunmehr unzweifelhaft, daß Petrus zufolge seines Bekenntnisses der Gottheit Christi wahrhaft eine Petra sei, und so erklärt sich, warum Christus sagt: Tu es Petra. Dem von Mechitar geforderten: Tu e r i s Petra, werden, soweit seine Forderung einen Sinn hat, die weiteren Worte Christi gerecht: Super hanc Petram aedificabo ecclesiam meam. Ebenso verunglückt ist der Einwurf, durch welchen Mechitar die Bedeutung der Worte Christi: Pasce oves meas abzuschwächen sucht. Pascere — meint Mechitar — heiße: lehren, das Wort Gottes verkünden, und diesem Berufe wären die übrigen Apostel ebenso gut wie Petrus oblegen, und auch in gleicher Weise von Christus hiezu beauftragt worden (Matth. 28, 19. 20). Mechitar verkennt, daß pascere in den angezogenen Worten Christi an Petrus schon darum etwas vom Berufe der übrigen Apostel zu Unterscheidendes ausdrücken müsse, weil die Frage vorausgeht: Simon Joannis, diligis me plus his? Das Wort pascere bedeutet hier regieren, als Erster an der Spitze stehen und die Gesammtleitung führen; und die von Mechitar entgegengehaltene Stelle Ezech. 34, 23 dient gerade zur Bestätigung der eminenten Bedeutung, welche das dem Petrus vom Herrn aufgetragene Hirtenamt hat: Suscitabo super oves meas pastorem unum, qui pascat

---

[1]) Ep. 52 ad Athanasium.

[2]) Ep. ad Damasum de nomine hypostasis.

[3]) Orat. 52.

[4]) Ep. 2 ad Innocentium Papam.

[5]) Ep. 18, ad Coelestinum Papam.

eas, servum meum David; ipse pascat eas, et ipse erit eis in Pastorem .... et servus meus ... princeps in medio eorum. Wie in dieser Stelle Christus als Einziger, als der Hirt über Allen steht (in medio eorum), so der von Christus bestellte Petrus inmitten der Apostel und der gesammten Christenheit als Stellvertreter Christi — als der kluge und getreue Knecht, den der Herr über die gesammte Hausgenossenschaft gesetzt hat, auf daß er dem gesammten Gesinde Speise gebe zur rechten Zeit (Luk. 12, 43; Matth. 24, 45).

Schließlich gibt Galanus jenen Armeniern, welche in Mechitar's Weise den römischen Primat anfeinden, zu bedenken, wie sie denn, wenn sie denselben verwerfen, die Selbstständigkeit ihrer Nationalkirche gegen die Ansprüche der Griechen aufrecht halten wollen. Sie können nicht läugnen, daß die armenische Kirche ursprünglich unter dem Metropoliten von Cäsarea stand, der den ersten armenischen Bischof weihte, und weisen die Oberherrlichkeit des antiochenischen Patriarchates durch den Hinweis auf die vom Papst Sylvester ihrem ersten Nationalbischofe verliehenen Rechte und Privilegien zurück. Wie können sie aber dieß, wenn sie dem Bischofe Rom's die kirchliche Oberhoheit absprechen? Mechitar begegnet freilich den Ansprüchen der Griechen in anderer Weise; er leitet die selbstständige Stellung der armenischen Kirche von den Aposteln Bartholomäus, Thaddäus, Judas Jakobi und Simon her. Er weiß also nicht — um hierauf zu antworten — daß Thaddäus und Judas Jakobi Eine Person sind; er nimmt ferner unbegründeterweise die Predigt und das Martyrium der Apostel Simon und Thaddäus für Armenien in Anspruch, während doch vielmehr das obere Syrien, Persien, und die angränzenden Provinzen der Schauplatz ihrer Wirksamkeit waren. Es bleibt also nur Bartholomäus übrig. Aber hat Bartholomäus einen Nachfolger in der armenischen Kirche hinterlassen, ist nicht die ursprüngliche apostolische Pflanzung bald wieder zerstört worden, und ist nicht durch Gregor den Parther die armenische Kirche völlig neu gegründet worden? Aber auch angenommen, die ursprüngliche apostolische Pflanzung hätte sich erhalten, hatte der apostolische Gründer die Befugniß, die armenische Kirche als eine selbstständige für alle Zeit zu erklären? Eine solche Befugniß lag weder in der apostolischen potestas ordinis, noch in der apostolischen potestas jurisdictionis, welche letztere sich darauf bezog, auf dem

ganzen Erdkreis Kirchen zu gründen, die gegründeten zu leiten, die Binde- und Lösegewalt auszuüben u. s. w., aber als eine delegirte Gewalt nicht auf die Nachfolger der Apostel übergieng. Denn sie hatten diese Gewalt nicht in solcher Weise empfangen wie Petrus, d. h. nicht als Bischöfe und ordentliche Hirten des ganzen Erdkreises, sondern als Abgeordnete und Legaten (Apostoli), also als rein persönliche Befugniß. Übrigens ist Bartholomäus niemals als Bischof in Wagarschabat seßhaft gewesen, konnte also schon aus diesem Grunde auf dem Bischofsstuhl der genannten Stadt keinen legitimen Erben und Nachfolger seiner Gewalten haben. Also zerfällt die Deduction der armenischen Kirchenautonomie aus apostolischer Zeit und Institution in Nichts. Übrigens ist ja bekannt, daß die ursprünglichen drei Patriarchalkirchen nur als Bischofssitze des Apostelfürsten Petrus, der in Antiochien und Rom persönlich; in Alexandrien durch seinen Schüler Marcus regierte, Patriarchalrang erlangt haben, wie dieß Papst Gregor in einem seiner Briefe an Eulogius von Alexandrien ausspricht. Mithin kann auch aus diesem Grunde von einem armenischen Patriarchate apostolischen Ursprunges keine Rede sein.

§. 502.

Galanus glaubt nebstdem, daß er die Irrthümer der schismatischen Armenier aufdeckt, auch die zu weit gehenden Beschuldigungen abwehren zu müssen, welche theils von den Griechen, theils von abendländischen Theologen, namentlich Guido Carmelita und Thomas a Jesu gegen die Armenier erhoben werden. Galanus will überhaupt nicht zugeben, daß die armenische Kirche der katholischen Gemeinschaft dauernd und ununterbrochen entfremdet gewesen sei, und sieht in den Synoden von Thevin und Manazgiert nur das Werk einer Minderheit, deren Treiben auf den, die Gesammtheit der armenischen Kirche repräsentirenden Synoden von Kerna, Schirach, Tarsus, Sis und Ethin entschiedenst mißbilliget worden sei. Es gelingt ihm wenigstens so viel zu beweisen, daß die in den gottesdienstlichen Büchern und anderen alten Denkmälern enthaltenen Documente des armenischen Kirchenglaubens gegen die unionsfeindlichen Schismatiker Armeniens zeugen, und der Widerspruch der armenischen Kirche gegen die Lehren der katholischen Kirche hauptsächlich aus ihrer Isolirung und dem darin begründeten Zurück-

bleiben hinter der theologisch-dogmatischen Entwickelung der allgemeinen Kirche zu erklären sei — ein Mißgeschick, welches mehr oder weniger alle orientalischen Kirchengemeinschaften drückte, je nach dem Grade, als sie der Einwirkung des Lebensgeistes der allgemeinen Kirche, und der lebendigen Strömung, in welcher diese sich fortbewegt, entrückt sind. Aus eben dieser Isolirung erklärt sich aber die Möglichkeit des Auftauchens solcher Irrthümer, welche den Armeniern von den Griechen vorgeworfen wurden, als da sind: arianische, apollinaristische, nestorianische, manichäisch-doketistische Irrthümer als Consequenzen falscher und verschobener christologischer Anschauungen. Galanus legt Verwahrung dagegen ein, daß die Irrthümer Einzelner der armenischen Kirche als solcher aufgebürdet würden. Ebenso erklärt er es für eine Verläumdung, wenn die Griechen behaupten, die Armenier hätten die Stelle vom Blutschweiße Christi aus dem Evangelium getilgt; diese Anschuldigung reducire sich nach ihrem geschichtlichen Wahrheitsgehalte lediglich darauf, daß Johann von Marakum behauptete, die bezügliche Stelle sei erst später in das Evangelium eingeschaltet worden. Sein Antrag auf Tilgung derselben wurde von der gesammten armenischen Kirche verworfen; Galanus bekam niemals einen armenischen Codex des Lukasevangeliums in die Hände, in welchem die betreffende Stelle gefehlt hätte. Der weiteren Behauptung, daß die Armenier die Eucharistie nicht für Christi Leib hielten, sondern den Leib der Gottheit nennten, stellt Galanus die liturgischen Gebete der armenischen Kirche entgegen, die das Gegentheil bezeugen. Eben so sei es unbegründet, wenn Guido Carmelita u. A. behaupten, die Armenier läugneten die Erbsünde, sprächen der Taufe und anderen Sacramenten die Kraft der Gnadenspendung ab; die Gebete bei der Taufhandlung sprechen ja ganz unzweideutig die sündentilgende Kraft der Taufe aus; zudem singt die armenische Kirche in ihrem Symbol: Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, worunter gewiß nicht bloß die Sünden Erwachsener, sondern auch jene, die an den neugebornen Kindern haftet, gemeint sind.

§. 503.

Die schismatischen Armenier bekannten sich zum monophysitischen Lehrbegriffe, unterschieden sich aber von den übrigen Mono-

physiten des Morgenlandes dadurch, daß sie eine eigene Nationalkirche constituirten und einen selbstständigen Körper bildeten, dessen Haupt der armenische Katholicus war. Auch war ihnen nicht der monophysitische Lehrbegriff, sondern die nationale Eigenthümlichkeit ihrer Kirche die Hauptsache, und der Monophysitismus etwas von Außenher in die armenische Kirche Hineingetragenes, indem sie sich durch die parteiischen Berichte jakobitischer Sendboten zu vorurtheilsvollen Ansichten über den chalcedonensischen Glauben hindrängen ließen, diese Vorurtheile aber bei gegebenem Anlasse wieder von sich abstießen. Anders verhielt es sich mit den übrigen Monophysiten, deren Existenz als besonderer Secte geradezu auf den Widerspruch gegen die chalcedonensische Lehrentscheidung gegründet war, also vom Anfange her einen häretischen Charakter an sich trug; ihnen war das Bekenntniß des Monophysitismus die unwiderrufliche Besiegelung ihres Ausscheidens aus der byzantinischen Reichskirche. Sie schieden sich in zwei Hauptgruppen; die eine derselben, unter dem Namen der Jakobiten [1]), verbreitete sich über Syrien, Palästina, Armenien, Mesopotamien und die kleinasiatischen Provinzen; die andere Gruppe bildeten die ägyptischen Monophysiten unter dem Namen der koptischen Christen. Die Jakobiten standen unter einem Patriarchen, der sich Patriarch von Antiochien nannte, aber keinen ständigen Sitz hatte, und die östlicher gelegenen Diöcesen durch einen von ihm gewählten Primas leitete, den sogenannten Maphrian, der ursprünglich zu Tagrit in Mesopotamien, dann zu Bagdad, später in Mosul residirte. Der berühmteste unter diesen Primaten ist Abulfaragius [2]) oder Barhebräus († 1286), unter den Schriftstellern der Jakobiten der gelehrteste [3]). Die Geschichte der Jakobiten verläuft in wechselnden Schicksalen unter den muhamedanischen Herrschern der asiatischen Länder, und in Streitigkeiten, durch welche sie zeitweilig unter sich selbst zerfielen; einmal erhob sich für kurze Zeit

[1]) Vgl. Bd. II, S. 377.

[2]) Näheres über ihn bei Assemani Bibl. Orient. II, p. 244—320.

[3]) Dem Chronicon des Barhebräus entlehnt Assemani die Reihenfolge der jakobitischen Patriarchen und Maphriane (Bibl. Or. II, c. 42), welche Le Quien (Oriens christianus, p. 1357 ff.; 1533 ff.) weiter fortführt, und zwar die Reihe der Patriarchen bis zum Anfange des 18ten Jahrhunderts jene der Maphriane bis zum Anfange des 16ten Jahrhunderts.

neben dem antiochenischen Patriarchat ein zweites in Cilicien (c. a. 1180). Ebenso wechselte ihr Verhalten zu den ägyptischen Monophysiten, mit welchen sie zeitweilig einen kirchlichen Verkehr durch Absendung von Synodalbriefen u. s. w. unterhielten, zu anderen Zeiten aber denselben wieder fallen ließen. Die äußere Lage der letzteren, der koptischen Christen, war im Ganzen günstiger, als jene der Jakobiten; sie wurden bei der saracenischen Eroberung Ägyptens von den Eroberern gleich Anfangs vor den orthodoxen Christen oder Melchiten begünstiget, weil diese, als Griechen und byzantinisch Gesinnte, den Saracenen Widerstand zu leisten versuchten, während die Landeseingebornen, die sogenannten koptischen Christen, sich friedlich ergaben und überdieß zur Vertreibung der Griechen mithalfen. Die ägyptischen Melchiten hatten in Folge der Verfolgungen, welchen sie preisgegeben waren, eine Zeitlang gar keine Bischöfe mehr; die Erlaubniß, nach dem Tode ihres Patriarchen einen neuen zu wählen, blieb ihnen fast durch ein Jahrhundert versagt. Die Jakobiten wußten diese Umstände zu nützen, zogen einen großen Theil der Melchiten zu sich herüber, ja sie verbreiteten sich auch über Nubien. Nebenbei hatten sie aber freilich auch von ihren neuen Herren nicht selten schwer zu leiden; ihren Bischöfen wurden zeitweilig kaum erschwingliche Geldzahlungen auferlegt, welche natürlich von dem Volke aufgebracht werden mußten. Das üppige Leben und übermüthige Benehmen jener Christen, welche durch die Gunst der muhamedanischen Herrscher zu einflußreichen Ämtern und Ehren gelangt waren, rief unter der muhamedanischen Bevölkerung Aufregungen hervor, welche zu wiederholten Malen in harte Verfolgungen übergiengen, wodurch sich Tausende eingeschüchterter Christen zur Annahme des Islam bewegen ließen.

Die römische Kirche ließ es nicht an Versuchen fehlen, wie die übrigen orientalischen Christen, so auch die Jakobiten für die Union zu gewinnen. Papst Innocenz IV ließ ein Einladungsschreiben an den jakobitischen Patriarchen Ignatius II und an den Maphrian Johannes Bar-Muadan ergehen, welches von beiden in unionsfreundlichem Sinne, und zwar nicht bloß in ihrem Namen, sondern auch im Namen der mit ihnen conföderirten Ägypter, Lybier, Äthiopier beantwortet wurde. Das Schreiben des Maphrian [1]) handelt

[1]) Raynald ad a. 1247, n. 41.

bloß vom Incarnationsdogma, jenes des Patriarchen [1]) spricht sich auch über den römischen Kirchenprimat aus, der bereitwilligst anerkannt wird [2]), jedoch unter Beifügung des Wunsches, daß kein lateinischer Prälat in der jakobitischen Kirche irgend welche Jurisdiction ausübe. Nebstdem verlangte der Patriarch, daß die Lateiner die mit der orientalischen Taufe verbundene Confirmation als giltig anerkennen, und demnach von einer nochmaligen Confirmirung der von den Jakobiten Getauften abstünden. Hinsichtlich der christologischen Frage bekennt sich der Patriarch zu der Cyrill'schen Formel von der una Verbi natura incarnata, in welcher selbstverständlich die Annahme einer zweiten Natur durch das Wort anerkannt wird, jedoch so, daß beide Naturen, wie der Maphrian in seinem Schreiben sagt, ein untheilbares, zur Lebenseinheit verbundenes Ganzes constituiren: Una persona una substantia ex duabus substantiis .... unita secundum normam unionis vitae, non accidentalis; et licet unio excludat dualitatem, tamen indicia duarum naturarum et proprietates earum permanent in ipso, et discernuntur solo intellectu. Es ist nicht bekannt, ob diese Formulirung der Lehre von Christi Person in Rom genügend befunden wurde; jedenfalls deckt sie sich nicht mit denjenigen Erklärungen, welche Papst Nikolaus IV in dem, seinem Schreiben an den Patriarchen der Jakobiten [3]) beigeschlossenen Glaubensbekenntniß [4]) über das Incarnationsdogma gab: Credimus Filium Dei .... Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum ..., unum et unicum Filium Dei et in duabus et ex duabus naturis, sed in unius personae singularitate impassibilem et immortalem divinitate ....

Zum wirklichen Abschlusse einer Union kam es bei diesem brieflichen Wechselverkehre nicht. Papst Johann XXII klagt in einem

---

[1]) Raynald ad a. 1247, n. 36—38.

[2]) Der Patriarch gibt dieser Anerkennung bereits in der Aufschrift seines Briefes an den Papst einen dialektisch formulirten Ausdruck: Illi generi supremo constitutivo omnium specierum, quod ita vocatur genus, quod non contingat ipsum vocari speciem; Patri Patrum, sanctissimo Innocentio, tenenti sedem B. Petri, principis Apostolorum, glorificato in Christo Deo etc.

[3]) Raynald ad a. 1289, n. 56.

[4]) Wortlaut desselben bei Raynald ad a. 1267, n. 75.

Schreiben an den Patriarchen von Jerusalem [1]) über die unseligen Irrthümer der Jakobiten und Nestorianer, sieht also in ihnen von der römischen Kirche Geschiedene und außerhalb der katholischen Gemeinschaft Stehende. Mehr Aussichten schienen sich für Eugen IV zu bieten, auf dessen Einladung der Patriarch der ägyptischen Jakobiten einen Bevollmächtigten zum Florentiner Concil abordnete. Zwei Jahre darauf traf auch ein Abgeordneter des antiochenischen Patriarchen, der Erzbischof Abdallah von Edessa in Rom ein, wo die Angelegenheiten der Florentiner Synode noch weiter fortgeführt wurden. Freilich scheint die zu Florenz mit den Jakobiten abgeschlossene Union [4]) kaum irgendwie in's Leben getreten zu sein, oder hat jedenfalls das Loos der mit den griechischen Schismatikern abgeschlossenen Union getheilt. Indeß hatten seither wenigstens von Seite der syrischen Jakobiten wiederholte Unionsanbietungen statt, und die nie aufgegebenen Bemühungen lateinischer Missionäre führten endlich zu einem trostreichen und hoffnungsvollen Resultate. Unter Papst Julius III (a. 1552) legte der Jakobit Moses Mardenus in seinem und seines Patriarchen Namen das katholische Glaubensbekenntniß ab [1]); der Patriarch erkannte das Bekenntniß seines Abgesandten anfangs nicht als giltig an, gieng jedoch später förmlich zur katholischen Kirche über, nachdem er vorausgehend zum Muhamedanismus abgefallen und seines Sitzes verlustig geworden war. Der Bischof Leonhard Abel von Sidonia, welcher im Auftrage Gregor's XIII den Orient bereiste, erzählt in einem handschriftlichen Berichte, von welchem Thomas a Jesu [2]) Einschau genommen [3]), daß er den damals regierenden Patriarchen sehr geneigt gefunden habe, die Oberhoheit des Papstes anzuerkennen; nur auf eine Verdammung des Gedächtnisses des Dioscurus von Alexan-

---

[1]) Vgl. Raynald ad a. 1326, n. 28.

[2]) Vgl. das für die syrischen Jakobiten aufgesetzte Unionsdecret bei Labbe XVIII, p. 1238—1241. Über das an die ägyptischen Jakobiten erlassene Decret vgl. den folg. §.

[3]) Vgl. den Text dieses Bekenntnisses in Bibl. Magn. XIV, p. 425 f.

[4]) Vgl. dessen Werk de conversione omnium gentium, aus welchem Buch VI u. VII, die Union der griechisch-orientalischen Kirche mit der lateinischen betreffend, sich in Zaccaria's Thesaurus theologicus (Tom. VII, p. 1517—1720) abgedruckt findet.

[5]) Vgl. Thesaur. theol. VII, p. 1629.

drien wollte er sich um keinen Preis einlassen. Er würde, versicherte er, durch ein solches Unterfangen sein Leben gefährden, nur erst allmählig könnten die Jakobiten, nach bereits vollzogener Union mit der römischen Kirche so weit geführt werden, daß man ihnen eine förmliche Anerkennung der Synode von Chalcedon zumuthe. Die Beschuldigung monophysitischer Denkart wies er entschieden zurück; die Jakobiten, behauptete er, verdammten den Eutyches ebenso entschieden, als die Lateiner, und hätten zudem vor den Lateinern und Griechen dieß voraus, daß sie viel treffendere und exactere Formeln zur Bezeichnung der mysteriösen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ersonnen hätten, als dieß den Vertheidigern der chalcedonensischen Synode gelungen.

Im siebzehnten Jahrhundert kam endlich, unter Papst Innocenz X, durch die Bemühungen des Andreas Achigian, Bischofes von Alexus, ehemaligen Zöglinges des Maronitencollegiums zu Rom, die Errichtung eines Bisthums oder Patriarchates unirter Jakobiten zu Aleppo zu Stande (1646). Der erste Inhaber dieser Würde war Achigian selber. Indeß waren die katholischen Syrer zu Aleppo heftigen Verfolgungen ausgesetzt, und so konnte auch diese kirchliche Schöpfung lange nicht gedeihen, bis endlich unter Pius VI der Bischof von Aleppo von der eingetretenen Erledigung des schismatischen Patriarchalsitzes zu Mardin Anlaß nahm, die jakobitischen Bischöfe zur Wahl eines unirten Patriarchen aufzumuntern. Er gewann für seinen Vorschlag nebst dem jakobitischen Erzbischof von Jerusalem noch mehrere Bischöfe und hervorragende Laien, deren Wahl auf ihn selber fiel (1783). Da ihn die schismatischen Jakobiten aus Mardin vertrieben, so nahm er seinen Sitz in einem Kloster am Libanon, welchen Aufenthalt einer seiner Nachfolger mit der Residenz von Aleppo vertauschte (1830). Der gegenwärtige Patriarch der unirten Jakobiten (bestätiget von Pius IX am 7. April 1854) führt den Titel Patriarcha Antiochenus Syrorum, neben welchem es noch zwei andere unirte orientalische Patriarchen von Antiochien gibt, jenen der Gräco-Melchiten, und den maronitischen Patriarchen.

§. 504.

Unter die den asiatischen und ägyptischen Jakobiten gemeinsamen Irrthümer und Mißbräuche gehören: die Verwerfung des

chalcedonensischen Concils, die Vernachlässigung, wo nicht völlige Unterlassung der Beicht [1]), die Gestattung der Ehetrennung, die Nichtanerkennung der letzten Ölung als eines besonderen Sacramentes des Neuen Bundes [2]). Daneben sind den Kopten noch speziell mehrere Irrthümer eigen [3]), durch welche sie sich theilweise

---

[1]) Die Beicht wird übrigens von den Jakobiten als eines der sieben Sacramente anerkannt. Abrahamus Ecchellensis (in seinen Anmerkungen zu c. 83 des von Ebed-Jesu verfaßten Catalogus librorum chaldaeorum) nimmt die Jakobiten gegen den Vorwurf, daß sie die Beicht verwürfen, in Schutz. Von den ägyptischen Jakobiten sagt er: Apud Cophtitas id Sacramentum inter septem numeratum est; ejusque viguit usus usque ad tempora Patriarchae eorum, nuncupati Joannes Albulmalgedus, filius Abigalebi, qui Alexandrinam sedem apud eos occupavit anno ab incarnatione Domini 705. Is quippe confessionem amovit, et circumcisionem plurimum commendavit. Sed an propterea negent, id esse Sacramentum, ac penitus abolitum velint? Nequaquam. Audiamus ergo totum ex cap. 51 Constitutionum ecclesiae Cophtitarum, collectionis Abnelhassali, qui nec etiam decreti causam reticet, ubi, postquam de circumcisione pluribus disseruit, haec subdit de confessione: »At vero confessio est medicina spiritualis, cujus comparatio ad animam est ut comparatio medicinae corporalis ad corpus. Quemadmodum autem corporalis non peragitur, nisi per medicum probum et peritum; alioquin melius esset, ejusmodi relinquere curationem, quae fit ab imperito et improbo; nec non, ut aegrotus amplectatur et utatur, quicquid ipsi praescribitur; deinde ut medicina sit possibilis ex parte temporis, loci et potentia, alias nihil prodest; ita et spiritualis. Cum ergo raro reperiatur probitas in perito, quemadmodum et aliae duae conditiones; hinc factum est, ut raro reperiatur confessio inter Cophtitas. Quidam autem ex eorum Patriarchis interdixerunt plebi ejus usum ob defectum concursus illarum trium conditionum, sine quibus non bene peragitur. Et, quemadmodum etiam non omnes egent medicina corporali, ita nec spirituali. Et quemadmodum non omnes ea semper indigent in omni morbo, ita nec in spirituali.« Haec tam clara et plana sunt, ut explicatione non egeant.

[2]) Vgl. Breno Manuale, Tom. I, p. 274 – 326, woselbst sich eine ausführliche Widerlegung dieser Irrthümer findet.

[3]) Eine kritische Zusammenstellung der verschiedenen, von einander abweichenden Angaben über Lehren und Bräuche der ägyptischen Jakobiten gibt der Jesuit Sollerius im Anhange zu einer in das Bollandistenwerk (Acta SS. mens. Junii, Tom. V, p. 1 – 156) eingerückten Abhandlung über die series chronologica Patriarcharum Alexandrinorum (p. 107 – 156). —

den Abyssiniern nähern, die als Anhänger des Dioscur gleichfalls zur monophysitischen Sectengruppe gehören, und durch ägyptischen Einfluß zum Monophysitismus hinübergezogen worden sind. Auf der Synode von Florenz waren sowol die koptische, als auch die abyssinische oder äthiopische Kirche durch Abgeordnete vertreten, welche nach Beendigung der Verhandlungen mit den Griechen, und nach Abschluß der Union mit den Armeniern eintrafen. Als Abgesandter des koptischen Patriarchen Johannes von Kairo erschien der Abt des altehrwürdigen Antoniusklosters, Namens Andreas [1]), welcher im Namen des Patriarchen die von der Synode ausgefertigte Unionsurkunde vom 4. Febr. 1441 unterzeichnete. Der Kaiser von Äthiopien, Constantin Zara Jakob [2]) verhandelte theils durch den in Jerusalem siedelnden äthiopischen Abt Nikodem [3]), theils noch durch andere Abgeordnete [4]) mit Papst Eugen. Das Schreiben des äthiopischen Abtes sicherte in Vorhinein unbedingte Zustimmung zu dem vom Papste zu erlassenden Glaubensdecrete zu, und erklärte die zeitherige Entfremdung der äthiopischen Kirche von der römischen einzig daraus, daß letztere seit einer Reihe von Jahrhunderten den Äthiopiern von sich nichts kund gethan habe, und nicht ohne eigene Schuld bei denselben in Vergessenheit gerathen sei.

Das für die ägyptischen Jakobiten ausgefertigte Unionsdecret der Florentiner Synode enthält ein ziemlich ausführliches, mit Rück-

---

Außerdem ist noch von besonderem Interesse des französischen Jesuiten und Missionärs Du Bernat Lettre au Fleuriau sur la réligion des Cophtes et sur leurs rits ecclesiastiques. Au Caire, le 20. Juillet 1711. Wiederabgedruckt im Recueil des lettres édifiantes (ed. Paris., 1838), Tom. I, p. 574—594. Als Hauptquelle für die Kenntniß des Lehrbegriffes der koptischen Kirche wird von Du Bernat das Buch Doreltimin (lapis pretiosus), eine compendiarische Darstellung der koptischen Theologie, bezeichnet.

[1]) Vgl. das durch Andreas überbrachte Schreiben des Patriarchen an Eugen IV, bei Labbe XVIII, p. 1217 ff.

[2]) Zara Jakob = semen Jacob, weil die abyssinischen Kaiser ihr Geschlecht von einem, mit der Königin Saba erzeugten Sohne des Königs Salomo herleiteten.

[3]) Vgl. das Schreiben dieses äthiopischen Abtes an Eugen IV vom 14. October 1441 bei Labbe XVIII, p. 1231—1233.

[4]) Vgl. den von Eugen IV ausgestellten Schutzbrief für den Schioten Angelus Maurocenus, auf dessen Schiffen die Abgeordneten des äthiopischen Kaisers von Rhodus nach Italien gekommen waren. Labbe XVIII, p. 1233.

sicht auf die eigenthümlichen Zustände der koptischen Kirche und Theologie abgefaßtes Glaubensbekenntniß. Es möchte fast scheinen, daß die Synode für nöthig gehalten, einem Volke, bei dessen niedrigem Bildungsstande und ungünstigen äußeren Verhältnissen die Gefahr einer Fälschung oder gänzlicher Obliteration kirchlicher Traditionen so nahe lag, alle wichtigen und wesentlichen Puncte der kirchlichen Lehre in Erinnerung zu bringen, und ihm gegenwärtig zu halten, wodurch es sich von Nichtchristen und häretischen Christen zu unterscheiden habe. Zu diesem Ende gibt das Decret zunächst eine succincte Entwickelung der kirchlichen Lehren über Gott als den Einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, über die heilige Dreieinigkeit und über den Gottmenschen Christus mit Beziehung auf die Gesammtheit der entgegenstehenden Irrlehren, welche seit den ersten Jahrhunderten in der orientalischen Kirche auftauchten, geht sodann auf die soteriologische Frage über, um darzuthun, daß alles Heil aus dem Mittler Christus sei, und daß durch den Eintritt der neuen Heilsordnung die vorbereitende alttestamentliche Ordnung außer Kraft gesetzt sei, und an derselben ohne Verlust des ewigen Heiles nicht weiter festgehalten werden könne. Daraus folgt die Verwerfung der jüdischen Beschneidung, an welcher die Kopten abergläubischer Weise seit Jahrhunderten festhielten, des Unterschiedes zwischen reinen und unreinen Speisen, welchen sie gleichfalls noch immer anerkannten und als maßgebend ansahen. Da sie der Verdienstlichkeit ihrer Martyrien, ihrer strengen Ascese und sonstigen frommen Werke zu vertrauen schienen, so machte ihnen die Synode bemerklich, daß alle diese Leistungen nur innerhalb der Einen wahren Kirche zum Heile wirksam seien. Die Synode hält es ferner für angemessen, die legitimen Erkenntnißquellen der kirchlichen Lehre vollständig und im Einzelnen namhaft zu machen, und zählt demnach alle canonischen Bücher des A. T. und N. T. auf, so wie die ersten sechs allgemeinen Kirchenversammlungen, zu deren Anerkennung, so wie aller nachfolgenden ökumenischen Concilien, insbesondere des florentinischen, die Jakobiten ausdrücklich verpflichtet werden. Eine vollständige Aufzählung der canonischen Bücher mußte die Synode deßhalb für nothwendig halten, um die Kopten vom gottesdienstlichen Gebrauche apokrypher Evangelien (Secreta Petri, evangelium Nicodemi) abzumahnen. Außer den angeführten Puncten gab es noch manchen anderen, bezüglich dessen eine Übereinstimmung

der Jakobiten mit den Meinungen der schismatischen Griechen oder Armenier vermuthet wurde [1]); demgemäß fügte das Concil dem Unionsdecrete auch noch den Text der beiden, für die Griechen und Armenier erlassenen Decrete bei, und gab schließlich noch eine Erklärung über die einzig richtige Form des liturgischen Consecrationsactes, so wie über die canonische Zuläßigkeit der wiederholten Wiederverehelichung.

Daß das Unionswerk keinen bleibenden Erfolg hatte, ist schon erinnert worden. Im nächstfolgenden Jahrhundert wurde dasselbe von Gregor XIII neuerdings aufgenommen. Die Bemühungen der Jesuiten, welche mit dieser Angelegenheit betraut waren, schienen anfangs einen guten Fortgang zu nehmen; der Jesuit J. B. Romanus, auch Elian geheißen [2]), der mit den Kopten auf der Synode zu Memphis verhandelte (1582), setzte durch, daß die Synode sich zu der Lehre von zwei Naturen Christi bekannte, und die Beschneidung verwarf. Indeß auch diese Verständigung wurde bei dem bald darauf folgenden Tode des koptischen Patriarchen durch die Ränke seines Stellvertreters und durch die entschiedene Mißgunst, mit welcher die ägyptischen Türken das beantragte Unionswerk ansahen, bald wieder rückgängig gemacht.

Neben und nach den Jesuiten widmeten sich die Franciscaner-Observanten der Bekehrung der Kopten zur katholischen Kirche. Durch diese Bemühungen wurde wenigstens so viel erzielt, daß es neben den schismatischen Kopten fortan auch katholische gab, über

---

[1]) Sollerius (Bolland. mens. Jun., Tom. V, p. 136 ff.) entlastet die Kopten von den, in dieser Beziehung gegen sie erhobenen Beschuldigungen. Auf die Controversen vom Ausgange des heiligen Geistes hätten sie sich, bei den Entscheidungen der ersten drei Concilien stehen bleibend, gar nie eingelassen; die Beobachtung der jüdischen Speiseverbote reducire sich auf die Enthaltung a sanguine et suffocato ohne judaistische Tendenz, die Sabbatfeier auf Unterlassung des Fastens an Samstagen.

[2]) Romanus war ein bekehrter Jude, aus Alexandrien gebürtig, und wurde mehrmals von den Päpsten zu Sendungen in den Orient verwendet. Er hinterließ nebst Anderem in arabischer Sprache eine Brevis et explicata fidei orthodoxae confessio, quam Sacrosancta Romana Ecclesia docet, et iis maxime proponendam docet, quicunque ab Orientalium errore ad catholicae veritatis communionem accedere et Romano Pontifici obedientiam praestare statuunt. Rom, 1566.

welche Papst Benedict XIV dem koptischen Bischofe Athanasius zu Jerusalem vorläufig bis zur Aufstellung eigener Bischöfe in Ägypten die geistliche Jurisdiction übertrug (1741). Im J. 1745 treffen wir in den Erläßen Benedict's XIV auf einen Generalvicar in Ägypten, im J. 1781 wurde der Anfang mit einem apostolischen Vicariate in Kairo gemacht, welchem ein koptischer Bischof vorsteht. Der neben demselben seit a. 1839 bestehende lateinische Vicar ist zugleich apostolischer Delegat für alle in Ägypten befindlichen Orientalen, insbesondere für die Kopten.

§. 505.

Der äthiopische Abt Nikodemus hatte in seiner Zuschrift an Eugen IV bemerkt, daß die lateinischen Glaubensboten es nicht wagen dürften, durch das muselmännische Ägypten den Weg nach Äthiopien zu nehmen. Diese Gefahr schwand mit Entdeckung des Seeweges nach Ostindien, und bereits a. 1540 suchte ein abyssinischer Kaiser, Namens David, mit Hilfe der katholischen Portugiesen sein Reich gegen die ihn drängenden Gallashorden zu behaupten [1]. Um sich die gesuchte Unterstützung desto gewisser zu sichern, sandte er den in Abyssinien zurückgebliebenen Leibarzt eines portugiesischen Gesandten, Jakob Bermudez, nach Rom; vor seiner Abreise empfieng Bermudez von dem sterbenden Abuna (Bischof) der abyssinischen Kirche die Bischofsweihe, welche er sich jedoch nur unter der Bedingung ertheilen ließ, daß nachträglich die päpstliche Bestätigung angesucht würde. Vom Papste Paul III als Bischof von Abyssinien anerkannt und zugleich zum Patriarchen von Alexandrien ernannt, kehrte Bermudez wieder nach Abyssinien zurück, und bemühte sich, das Reich katholisch zu machen. Indeß starb Kaiser David; sein Nachfolger Claudius (Aznaf-Seghed) zeigte sich nur so lange der katholischen Sache günstig, als er der Hilfe der Portugiesen bedurfte; als die Gefahr vorüber war, wendete er sich wieder dem

---

[1]) Vgl. den Aufsatz über Lehre und Geschichte der abyssinischen Kirche von Fr. X. Werner in der „Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie" Bd. III (Wien, 1852), S. 354—399. Angabe der Quellenschriften über das äthiopische Kirchenwesen: Ebendas., S. 356 f. — Über die erste Anknüpfung des Kaisers David mit den Portugiesen vgl. den interessanten Bericht bei Raynald ad a. 1514, n. 103—109.

abgeschwornen Monophysitismus zu, und vertrieb letztlich die Portugiesen zusammt dem katholischen Bischofe Bermudez aus dem Lande. Auf Betrieb des heiligen Ignatius wurden a. 1558 die Unionsversuche auf's Neue aufgenommen, und von König Johann III von Portugal mehrere Jesuiten nach Abyssinien gesendet, unter welchen vorzüglich Andreas Oviedo hervorragte. Unter Claudius und dessen Bruder und nächstem Nachfolger, waren ihre Bemühungen ohne Erfolg; günstiger gestalteten sich die Verhältnisse unter den nachfolgenden Kaisern, nicht ohne vorausgegangene Martyrien opferfreudiger Jesuiten. Allmählig ließen sich einzelne Priester der abyssinischen Kirche von der Wahrheit des Katholicismus überzeugen [1]; der P. Paez gewann beim Kaiser Za-Denghel geneigtes Gehör. Der nächstfolgende Kaiser, Seltam Seghed, war dem Unionswerke so entschieden günstig, daß er das Bekenntniß der monophysitischen Lehre bei Todesstrafe untersagte. Urban VIII sendete den Jesuiten Alphons Mendez als Bischof nach Abyssinien, welcher vom Kaiser auf's freundlichste aufgenommen, und kräftigst unterstützt wurde. Mendez gieng indeß in seinem Eifer weiter, als Volk und Priesterschaft Abyssiniens vertragen mochte; er verwarf nicht nur die Taufen und Ordinationen der Abyssinier, sondern hob auch die abyssinische Fastenordnung auf, um die römische an ihre Stelle zu setzen, und setzte die Feier der Osterzeit nach römischer Berechnung fest. Dieß letztere wurde nun von der abyssinischen Priesterschaft als ein Angriff auf die Auctorität des nicänischen Concils gedeutet [2]; und

---

[1] Zu diesen Priestern gehört der Mönch Tecla Maria, welcher in Angelegenheiten seiner unionsfreundlichen Genossen nach Rom kam, und daselbst vor dem versammelten Cardinalscollegium über das abyssinische Kirchenwesen nähere Aufschlüsse gab. Vgl. Fratris Teclae Mariae presbyteri Abyssini, legati pro Lusitanis existentibus in Abyssinorum ditione, religionis Abyssinorum coram illustrissimis Cardinalibus Romae facta declaratio, die 1 mensis Julii et seqq., a. 1594. Mitgetheilt von Thomas a Jesu, vgl. Thesaur. theol. VII, p. 1624 ff.

[2] Daß Mendez hierin weiter gieng, als man in Rom es anbefahl oder wünschte, geht aus einigen, unter Papst Urban VIII erlassenen Decreten der beiden Congregationen de propaganda fide und sacrae inquisitionis hervor, in welchen ausdrücklich entschieden wurde, daß man den entlegeneren Sprengeln der griechisch-orientalischen Kirche den Gregorianischen Kalender nicht gegen ihren Willen aufbringen solle. Vgl. Benedict's XIV Bulle: Allatae, §. 46.

wie schon früher mehrmals Aufstände ausgebrochen waren, so auch dießmal. Der Kaiser bewältigte zwar, wie die früheren Bewegungen, so auch diesen letzten Aufruhr, wurde aber von dem Schauspiel des mit seinen eigenen Unterthanen geführten blutigen Krieges so tief erschüttert, daß er mit Zustimmung Mendez's es denselben freigab, ob sie dem lateinischen Bischofe oder dem schismatischen Abuna anhängen wollten. In Folge dessen fiel der weitaus größere Theil des Volkes von der Union ab, und der Nachfolger Seltam's kehrte gleichfalls zur alten Landesreligion zurück. Die lateinischen Missionäre wurden durch Volksaufstände vertrieben, Mendez und die meisten der Jesuiten flüchteten sich nach Indien [1]. Seit diesem Ereignisse durfte es für geraume Zeit kein lateinischer Missionär mehr wagen, Abyssinien zu betreten; die es versuchten, büßten es mit dem Tode. In Rom schlug man demnach einen anderen Weg ein, und suchte geborne Abyssinier zu gewinnen, um sie in der Propaganda zu Missionären zu erziehen; erst in neuester Zeit wurde unter Gregor XVI eine Missionspräfectur für Abyssinien errichtet, welche durch Pius IX zum apostolischen Vicariate erhoben wurde. Die Früchte der Wirksamkeit dieser neuen Institution sind von der Zukunft abzuwarten.

Thomas a Jesu [2] zählt nach den ihm zu Gebote stehenden Quellen folgende Irrthümer der Abyssinier auf: Sie anerkennen nur die ersten drei allgemeinen Concilien, geben die Auflöslichkeit der Ehe zu, halten an der Beschneidung fest, nicht um durch dieselbe gerecht vor Gott zu werden, sondern um Christum nachzuahmen, der gleichfalls beschnitten worden ist, feiern die Sabbate, enthalten sich vom Blute und Erstickten, huldigen in der Lehre von

---

[1] A. Mendez hinterließ mehrere Schriften; darunter: Literae aethiopicae scriptae ab ipsomet Patriarcha Aethiopiae R. P. Alph. Mendez ad adm. rev. in Christo Patrem Mutium Vitelleschium, Praepos. Gen. Soc. Jes Mecheln, 1628. — Branhaymanat i. e. Lux fidei in epithalamium Aethiopissae, sive in nuptias Verbi et Ecclesiae Aethiopicae libris 12 catechelicis comprehensa. Gedruckt zu Köln, 1692. — Außerdem existiren noch handschriftlich: Expeditionis aethiopicae Patriarchae Alph. Mendez Tomi II in fol.; ferner: Sermoens prégados na Etiopia — Tomo dos Concilios Ecumenicos até o sexto Conciliò Geral — Contro os erros dos Abexins ácerca da Encarnaçao do Divino Verbo.

[2] Thesaur. theol. VII, p. 1615 ff.

der Entstehung der Menschenseelen dem Traducianismus, glauben, daß die Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder durch ihre Abkunft von christlichen Eltern für das ewige Leben gerettet seien, und insbesondere das von den Müttern empfangene Abendmal den noch nicht gebornen Kindern zum Heile gereiche, erkennen keine andere Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens neben der heiligen Schrift an, zu welcher sie auch die Canones Apostolorum rechnen. Daß sie überdieß auch das Fegefeuer läugnen, und weder für Todte noch für Lebende das Meßopfer darbringen, findet Thomas a Jesu nicht wahrscheinlich, es scheint ihm vielmehr durch die äthiopischen Liturgien, so wie durch die Missionsberichte das Gegentheil verbürgt. Zu ihren eigenthümlichen Bräuchen gehören außer der Sabbatfeier, um deren willen sie auch in der Quadragesimalfastenzeit an Samstagen Fleisch essen, die Verschiebung der Taufe auf den vierzigsten Tag, welcher sie die Beschneidung vorausgehen lassen, die Communion unter beiderlei Gestalten, welche von den Gläubigen an jedem Sonn- und Feiertag empfangen wird, der liturgische Gebrauch eines aus getrockneten Trauben gepreßten Getränkes statt des Weines. Endlich ist im Besonderen noch zu erwähnen, daß sie ihrem Kaiser nicht bloß in zeitlichen, sondern auch in geistlichen Dingen die höchste und oberstrichterliche Stelle einräumen. Unter diesen Puncten findet sich Mehreres, was die Abyssinier mit den Kopten gemein haben; Anderes aber ist ihnen ausschließlich eigen. Demgemäß bekämpft Fr. a Breno in seinem Manuale missionariorum orientalium [1]) als besondere Irrthümer und Mißbräuche der Abyssinier folgende fünf Puncte:

1. Daß die Abyssinier neben der heiligen Schrift keine andere Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit gelten lassen.

2. Daß sie die Canones Apostolorum zu den canonischen Büchern des N. T. rechnen [2]).

---

[1]) Lib. III, cap. 3, p. 327—366.

[2]) Habyssinien ist reich an Apokryphen. Nachdem der berühmte Kenner der äthiopischen Sprache, Hiob Ludolf auf den äthiopischen Text des Buches Henoch aufmerksam gemacht, und de Sacy einige Abschnitte daraus mitgetheilt, edirte der Engländer Lawrence sowol das Buch Henoch als auch das vierte Buch Esra und das Anabaticon Jesaiae im äthiopischen Texte (Oxford, 1839); hiezu die lateinische Übersetzung bei Gfrörer:

3. Daß den ungetauft verstorbenen Kindern die den Geburten vorausgehenden Communionen der Mütter zu Gute kommen sollen.

4. Daß die Abyssinier jährlich am Epiphaniefeste, gleichsam zur Feier der Taufe Christi im Jordan, die bereits empfangene Taufe durch dreimalige Untertauchung wiederholen.

5. Daß sie bei der Liturgie statt des Weines einen aus getrockneten Trauben künstlich bereiteten Saft gebrauchen.

Die den Abyssiniern mit den Kopten gemeinsame Beschneidung wurde von einigen Gelehrten: Ludolf, Wansleben, Richard Simon u. A. als ein unschädlicher Brauch entschuldiget. Der abyssinische König Claudius (1555) erklärte in einer von Ludolf citirten Schutzschrift, daß die abyssinische Beschneidung durchaus nicht mit der jüdischen identificirt werden könne, da sie nicht in der Absicht, dem mosaischen Gesetze zu genügen, vollzogen werde, sondern eine von Alters her ererbte Gewohnheit sei, wie etwa die Durchlöcherung des Ohres bei den Indern, die Einschnitte in's Gesicht bei den Nubiern und Äthiopiern. Der von dem Maroniten Nairon [1]) citirte koptische Theolog Abn-Hassal hebt hervor, daß die Abyssinier es geflissentlich meiden, ja für sündhaft halten, am achten Tage die Beschneidung vorzunehmen, weil sie eben mit den Juden nicht übereinstimmen wollen. Sollier [2]) gibt sich mit diesen Entschuldigungen nicht zufrieden, und bestreitet Ludolf's Angabe, daß der erwähnte Brauch aus alter vorchristlicher Zeit herrühre. Ihm ist es vielmehr gewiß, daß die Kopten und Abyssinier erst spät, nachdem die Muhamedaner in Africa eingedrungen, die Beschneidung angenommen hätten, daß zuerst nur Wenige, um ihr Christenthum vor den Muhamedanern zu verbergen, auf diesen Brauch verfallen wären, und derselbe erst allmählig in allgemeine Übung übergegangen wäre. Um dieses seines Ursprunges willen, und wegen der damit verbundenen Verläugnung des christlichen Glaubensmuthes oder vielmehr Simulirung eines falschen Glaubens mißbilliget Sollier die abyssinische Beschneidung auf das Entschiedenste; es sei kein Zweifel, die Abyssi-

---

Prophetae veteres pseudoepigraphi partim ex abyssinico, partim ex hebraico sermonibus latine versi. Stuttgart, 1840.

[1]) Euoplia fidei catholicae romanae historico-dogmatica, seu de christianis orientalibus, eorum doctrina et fide. Rom, 1684.

[2]) De Coptis Jacobitis p. 153 ff. im 5. Bd. der Acta SS. mensis Junii. Vgl. Oben S. 438, Anm. 3.

nier, welche die Beschneidung annahmen, wollten vor den Muhamedanern als Juden gelten, und die Behauptung eines von Wansleben citirten koptischen Theologen, der den Beschneidungsritus von dem heiligen Evangelisten Marcus, dem Gründer der alexandrinischen Kirche herleiten will, zeuge doch wol nur von grober Unwissenheit.

§. 506.

Zur monophysitisch-orientalischen Sectengruppe gehörten einstmals auch die Maroniten, die als heterodox Denkende zuerst bei Johannes Damascenus [1]) und in einem jedenfalls alten Zusatze zu der Schrift des Timotheus de receptione haereticorum [2]) erwähnt worden. Johannes Damascenus bezeichnet den häretischen Theopaschitismus als μαρωνίζειν; in dem erwähnten Zusatze bei Timotheus wird den Maroniten außerdem noch die monotheletische Häresie und die Verwerfung der fünften und sechsten allgemeinen Synode zur Last gelegt. Zwar haben einige neuere Maroniten: Georg Amira [3]), Johannes Hezronita [4]), Gabriel Sionita [5]), Abrahamus Echellensis, und vorzüglich dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl der arabischen Sprache in der Sapienza zu Rom, Faustus Naironus [6]) zu erweisen gesucht, daß die Maroniten von jeher rechtgläubig gedacht hätten. Renaudot [7]) hat ihnen aber entschieden widersprochen, und Assemani, der sich den von Renaudot bekämpften Vertheidigern der maronitischen Orthodoxie anschloß [8]), hat diesen Widerspruch nicht völlig zu entkräften vermocht. Jedenfalls ist das Zeugniß des Barhebräus, welcher den Maroniten die Lehre von der una voluntas und una operatio der in Christus geeinigten zwei Naturen zuschreibt, nicht dadurch als unwahr beseitiget, daß zu der Zeit, als Barhebräus dieß schrieb, die Maroniten schon mit der römischen

[1]) Libellus de vera sententia, c. 8. — Epist. de hymno trisagio, c. 5.
[2]) Vgl. Combefis hist. haeres. Monothelet., p. 460.
[3]) Praefatio in grammaticam syriacam.
[4]) Praefatio in Psalterium Syriacum.
[5]) Liber de moribus Orientalium.
[6]) Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum. Rom, 1679.
[7]) Historia Patriarch. Alexandr. Jacobit., p. 150.
[8]) Bibl. Orient. II, p. 293 ff. Vgl. auch Lequien Oriens christianus, Tom. III, p. 1—44, wo die ganze Streitfrage vorgeführt, und Assemani's Argumente besprochen werden.

Kirche vereiniget gewesen, indem sie nach dem Zeugniß des Wilhelm von Tyrus schon a. 1182 der römischen Kirche sich förmlich unterworfen hätten [1]). Denn Wilhelm von Tyrus [2]) stellt diese Union der Maroniten mit der katholischen Kirche nur als eine partielle dar; der Patriarch der Maroniten mit einigen Bischöfen — erzählt er — habe sich der wahren Kirche zugewendet. Somit blieben andere Maroniten vorläufig noch von Rom getrennt, und die Lehren dieser zeitgenössischen nicht unirten Maroniten konnte Barhebräus doch wol genau kennen, und durfte es nicht leicht wagen, ihnen einen völlig unrichtigen Lehrbegriff unterzuschieben. Den Beweis für die Thatsache, daß es nach der Unterwerfung des Patriarchen der Maroniten noch von Rom getrennte, und monotheletisch gesinnte Maroniten gab, liefern die Acten des Concils von Florenz, deren Reihe ein für die Maroniten und Chaldäer (Nestorianer) der Insel Cypern ausgefertigtes Unionsdecret vom 7. Aug. 1445 schließt [3]), in welchem gesagt wird, daß der Bischof der cyprischen Maroniten dem (monotheletischen) Irrthum des Macarius völlig entsagt habe. Einige Zeit später langte bei Papst Paul II eine Anfrage des maronitischen Patriarchen Petrus ein, welcher aus dem Munde des Papstes erfahren wollte, wie man gemäß der Schrift und den Concilien über die Mysterien der Dreieinigkeit und der Menschwerdung zu denken habe. Paul II antwortete ihm [4]) mit einer kurzen, auf die Aussprüche der vornehmsten griechischen Väter gegründeten Auseinandersetzung der Lehren von der Einheit der Natur und des Willens in den drei Personen der Gottheit, und von der Zweiheit der Naturen und der Willen in der Einen Person Christi, und ermahnt ihn unter Verweisung auf den Rath und die thätige Beihilfe des Minoriten Grifo, daß er die Satzungen, Bräuche und Riten der maronitischen Kirche, soviel als möglich, jenen der römischen Kirche zu conformiren bemüht sein möge. Dieselbe Mahnung richtete Papst Leo X an einen neugewählten Patriarchen, der seine Ernennung anzeigte, und der Anzeige ein Glaubensbekenntniß, eine nähere Information über die Bräuche der maronitischen Kirche,

---

[1]) Vgl. Assemani Bibl. Orient., Tom. I, p. 294 ff.

[2]) De bello sacro, Lib. XXII, cap. 8.

[3]) Labbe XVIII, p. 1241 ff.

[4]) Raynald ad a. 1469, n. 28 ff.

nebst der Bitte um die Bestätigung seiner Ernennung, um Übersendung der Pontificalien, und um Verwendung des Papstes beim Dogen von Venedig zu Gunsten der auf Cypern unerschwinglich belasteten Maroniten beischloß [1]. Leo X nahm von diesem Schreiben Anlaß, den Patriarchen auf manche Unzukömmlichkeiten der maronitischen Kirchenpraxis aufmerksam zu machen; er belehrte ihn, daß das heilige Chrisma bloß aus Öl und Balsam, ohne andere aromatische Zuthaten zu bereiten sei, daß die Kindertaufe nicht bis zum 40. und 80. Tage nach der Geburt verschoben werden dürfe; er fügte weiter noch Erklärungen über die einzig richtige Form des liturgischen Consecrationsactes, über die Riten der Priesterweihe, über die Sacramente der Ehe und Buße, über die Ostercommunion, über Paradies und Fegefeuer, über die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes bei. Der Patriarch nahm diese Belehrung mit bereitwilliger Ergebenheit auf, und richtete an Leo ein Schreiben, in welchem er vollkommene Annahme und treue Erfüllung des ihm Aufgetragenen zusicherte [2]. In diesem, wie im vorigen Schreiben des Patriarchen erscheinen die Franciscaner als Berather des Patriarchen bezüglich der, die Conformirung mit der römischen Kirche betreffenden Angelegenheiten. Eine spätere, von Papst Gregor XIII ertheilte Antwort auf eine Reihe von Fragen wurde auf dem Nationalconcil der Maroniten a. 1578 publicirt, und hiemit als kirchliches Statut angenommen [3]. In diesem, als Gesetz angenommenen päpstlichen Bescheide wurden die Maroniten belehrt, daß das Taufwasser am Charsamstag zu weihen sei; daß zwischen mehreren gleichzeitig Getauften keine geistliche Verwandtschaft bestehe, und demgemäß Knaben und Mädchen zugleich getauft werden können; daß die Taufe durch Schismatiker zwar nach Möglichkeit zu vermeiden, aber nicht ungiltig sei; daß die Firmung unmündiger Täuflinge den Griechen von der Florentiner Synode indulgirt worden sei, daß jedoch Priester nur mit päpstlicher Erlaubniß das Firmungssacrament giltig spenden können [4]; daß der Mangel an

---

[1] Raynald ad a. 1514, n. 88—102.

[2] Raynald ad a. 1516, n. 7 et 8.

[3] Vgl. den Bericht des Thomas a Jesu, Thesaur. theol. VII, p. 1700—1712.

[4] Demgemäß wird für die beantragte Synode die Bestimmung entworfen:

Balsam und die Gefahr, dem Volke Ärgerniß zu geben, ein ausreichender Grund sei, die jährliche Verbrennung des alten Chrisma wenigstens vor der Hand zu unterlassen; daß es erlaubt sei, an einem und demselben Altare täglich mehr als Ein heiliges Opfer darzubringen; daß die Priester, wenn sie nicht selber das Opfer celebriren, durch bloße Beiwohnung bei der Messe eines anderen Priesters der mit der Annahme einer Opfergabe übernommenen Verbindlichkeit nicht nachkommen können; daß es gestattet, ja sogar löblich sei, an Fasttagen das heilige Opfer Nachmittags, ja bei Sonnenuntergang darzubringen, vorausgesetzt, daß auch bis zum späten Nachmittage oder Abende gefastet werde; daß den Gläubigen Theile der großen Hostie als Communion dargereicht werden können, keineswegs aber die Communion unter beiderlei Gestalten; daß dem Mangel an Beichtpriestern nach Thunlichkeit abgeholfen werden möge; daß die alten Bußordnungen nicht streng verbindlich, aber immerhin vorzüglicher Beachtung würdig seien; daß das Eheband durch den Ehebruch nicht getrennt werde; daß die Kinder aus Ehen, die nach Trennung wegen Ehebruch eingegangen wurden, weil und insofern sie für legitime Kinder gelten, zu den priesterlichen Weihen zugelassen werden können; daß das Recht der Wiederverheirathung nicht auf eine dreimalige Ehe beschränkt sei; daß die Schwägerschaft nicht zwischen den Blutsverwandten der beiden Ehecontrahenten, sondern bloß zwischen dem Einen Contrahenten und den Blutsverwandten des anderen Contrahenten (und vice versa) bestehe; daß die Maroniten bezüglich des Ordinationsritus sich zukünftig an das römische Pontificale zu halten haben; daß von der Sitte, Knaben von fünf oder sechs Jahren zu Diakonen zu weihen, abzugehen [1]) und die im Concil von Trient [2]) festgesetzten Bestim-

---

In posterum tam masculi quam feminae octiduani baptizentur, neque post baptizationem communicent, aut chrismentur, qualiter hactenus fieri solitum est: chrismate tamen inungantur, idque super capite post baptismum, qualiter consuevit Ecclesia Romana...... Sacramentum Confirmationis pueris octavum agentibus annum conferatur, idque in fronte a Patriarcha, vel Episcopis juxta ritum Ecclesiae Romanae, non autem a Sacerdotibus cum Baptismo, ut hactenus consueverunt. O. c., p. 1707.

[1]) Diese Sitte findet sich auch bei den Kopten, wo es nach Sollerius' Berichte (Bolland., Acta Junii, Tom. V, p. 132) eine Unzahl von Dia-

mungen über das Alter der Ordinanden als Richtschnur zu nehmen seien; daß den Candidaten des Priesterstandes die vor der Weihe einzugehende Ehe erlaubt sei, jedoch nicht aufgenöthiget werden dürfe; der Monatfluß der Weiber ist kein Grund, denselben die Eucharistie, die heilige Ölung oder den Eintritt in die Kirche zu verwehren; die sogenannten Bianchi (Albi) d. h. Kryptochristen, welche ihr Christenthum vor den Türken aus Furcht vor Verfolgungen oder Erpressungen verbergen, sind zu den Sacramenten der Kirche nicht zuzulassen, wenn sie nicht bloß, was erlaubt wäre, ihr Christenthum verbergen, sondern überdieß die Bräuche des Islam äußerlich mitmachen, oder sonst sich geflissentlich als Muhamedaner anstellen.

Im J. 1584 stiftete Gregor XIII das Maronitencollegium in Rom. Um sich zu überzeugen, welche Früchte durch die in diesem Collegium gebildeten Maronitenjünglinge erzielt würden, schickte Papst Clemens VIII (a. 1596) einen Bischof und zwei Jesuiten, darunter Dandinus, nach dem Libanon. Dandinus, der einen interessanten Bericht über diese Reise hinterlassen hat [1]), überbrachte dem Patriarchen einen goldseidenen Pontificalornat, ferner mehrere Kisten mit zu Rom gedruckten Missalien in chaldäischer Sprache,

---

konen d. i. von Knaben und Jünglingen, die zum Kirchendienste verwendet werden, gibt. Es scheint das Diakonat daselbst eine Weihe von weit niedererm Grade auszudrücken, als bei den Lateinern.

*) Sess. XXIII, cap. 12.

[1]) Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del monte Libano, e pellegrinazione a Gerusalemme. Cesena, 1656. Diese Schrift Dandini's wurde, mit Weglassung des Theiles, der sich auf die Reise nach Jerusalem bezieht, von Richard Simon in's Französische übersetzt: Voyage du Mont Libanon .... avec des remarques sur la Théologie des chrétiens du Levant et des Mahométans. Par R. S. Prêtre. Paris, 1675. Bald darauf erschien eine englische Übersetzung: Voyage to Mount Libanus. London, 1698. Eben so wurde Dandini's Bericht in mehrere Sammelwerke von Reisebeschreibungen aufgenommen; so in die Collection of voyages and travels, compiled from the Library of the Earl of Oxford. London, 1745—1747 (2 Voll. fol.) — ferner in den zehnten Band von Pinkerton's General Collection of the best and most interesting voyages and travels of the world. London, 1801—1814 (17 Voll.) — und in den zweiten Band der von J. E. G. Paulus herausgegebenen „Sammlung merkwürdiger Reisen in den Orient". Jena, 1792—1804 (7 Bde).

welche die Kirchensprache der sonst arabisch redenden Maroniten ist, sodann auch noch silberne Kelche, eiserne Modeln zur Hostienbereitung und liturgische Gewänder für maronitische Kirchen. Dandinus benützte seinen Aufenthalt, um das maronitische Kirchenwesen zu ordnen, zur größten Befriedigung des Patriarchen, der nichts sehnlicher wünschte, als daß die nöthigen Reformen und Verbesserungen im Namen der von den Maroniten so hoch gehaltenen päpstlichen Auctorität in's Werk gesetzt würden. Dahin gehörte nebst Anderem die bis dahin völlig unbekannte Predigt beim sonn- und festtäglichen Gottesdienste, die Abfassung einer Summa casuum conscientiae, eine Prüfung und Sichtung der in den Klöstern des Libanon vorhandenen theologischen Bücher, in welche sich, zufolge der unvermeidlichen mehrhundertjährigen Berührung mit den, die Maroniten ringsumgebenden Schismatikern nicht Weniges eingeschlichen, oder noch aus älteren Zeiten erhalten hatte, was nothwendig zu beseitigen war. Thomas a Jesu [1]) macht eine Reihe von häretischen, irrigen und abergläubischen Sätzen namhaft, welche auf Anregung der päpstlichen Gesandten aus maronitischen Büchern getilgt werden mußten [2]).

[1]) Siehe Thesaur. theol. VII, p. 1710 ff.

[2]) Solche Sätze waren: Anima rationalis ex divina substantia creatur. — Animae ab initio omnes simul creatae fuerunt. — Quaedam brutorum perfectae species non fuerunt ab initio creatae, maxime vero canis et felis, quorum hanc ex sternutatione leopardi, illum vero a diabolo productum affirmant. — In Christo una tantum est natura, una voluntas, una operatio. — Christus non comedit agnum cum discipulis, quando postremo coenavit cum illis, sed alios cibos tantum: et intinxit panem, quem erat Judae porrecturus, ad consecrationem tollendam. — Christus flagris caesus, spinis coronatus, ac purpura indutus fuit in domo Caiphae principis Sacerdotum. — Christus post resurrectionem non habuit cicatrices, quas nec Martyres sunt habituri, quasque discipulis ostendit, illas tunc sibi creavit, ut eos ad resurrectionis veritatem credendam perduceret. — Spiritus Sanctus a solo Patre procedit. — Intentio ministri baptizationis non requiritur necessario, sed talis est fides ecclesiae. — Baptismus Joannis remittebat peccata. — In oleo sancto chrismatis est persona Spiritus Sancti, sicut persona Christi in Eucharistia. — Panis fermentatus tantum consecrandus debet necessario esse recens, et illo die coctus, quod si hujusmodi non adsit, omittatur Sacramentum. — Non sunt consecrandae plures duabus hostiis pro qua-

In dem a. 1736 gehaltenen Nationalconcil, auf welchem Joseph Simon Assemani als päpstlicher Legat anwesend war, verpflichteten sich die Maroniten zur Annahme der Beschlüsse des Trienter Concils, so wie der Fest- und Fastenordnung der lateinischen Kirche und des römischen Kirchengesanges. Der römische Stuhl beließ ihnen seinerseits gewisse nationale Eigenthümlichkeiten ihrer Kirche, wohin die Laiencommunion unter beiderlei Gestalten, die in vielen Stücken mit dem römischen Ritus übereinstimmenden gottesdienstlichen Gebräuche, der liturgische Gebrauch der syrischen und arabischen Sprache und die Priesterehen gehören. Die Messe wird in altsyrischer Sprache, die Perikopen dagegen werden zuerst in syrischer, dann in arabischer Sprache gelesen. Dem Patriarchen, der seit Alexander IV den Titel eines Patriarcha Antiochenus Maronitarum führt, und im Kloster Dair al Schafi auf dem Libanon residirt, unterstehen gegenwärtig 9 Bisthümer, deren eines unter die unmittelbare Verwaltung des Patriarchen gestellt ist.

§. 507.

Noch erübriget schließlich ein Blick auf die Nestorianer, welche im Laufe des fünften Jahrhunderts aus der byzantinischen Reichs-

libet vice; quod si cogatur sacerdos ob aliquam necessitatem dictum numerum excedere, consecrentur non pauciores septem, vel si plures, curet numerum semper imparem. — Eucharistiam in nos receptam ad stomachum non descendere existimatur, sed statim per omnia corporis membra diffundi. — Licet sacerdoti sacrum facere supra librum quempiam evangeliorum, si desit altare quodcunque. — Actus particulares non sunt de essentia confessionis. — Qui dicuntur fratres Christi in evangelio, filii sunt Joseph ab alia uxore, quam antea habuerat, procreati. — Maria Magdalena Simeonis leprosi filia fuit, Annaeque matris Mariae soror. — Apostoli non intellexerunt Christum esse verum Deum antequam Spiritum Sanctum accepissent. — Caiphas in Christum credidit, et episcopus creatus Josephus secundus est vocatus, qui edidit librum Proverbiorum, et historiam Maccabaeorum etc. — Non est jejunandum diebus sabbatinis et dominicis. — Apostolica sanctione cautum est, ne quis christianus comedat quippiam occisum a leone, nedum sanguinem et suffocatum. — Ob mortis periculum licet negare Christum. — Licet mentiri officiose, et ad celanda opera bona. — Status matrimonialis non est inferior virginali etc.

kirche ausgeschieden waren, und unter dem Schutze der Perserherrschaft sich als eine selbstständige Christengemeinde constituirt hatten [1]). Unter diesem Schutze, so wie unter dem nachfolgenden der Chalifen, von welchen sie als Vermittler griechischer Bildung und Gelehrsamkeit begünstiget wurden, gewannen sie im Laufe einiger Jahrhunderte eine so große Verbreitung, daß sich in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ihr Kirchengebiet vom kaspischen Meere bis zu den chinesischen Seen, von der nördlichsten Gränze Scythiens bis zum südlichsten Ende der Indushalbinsel erstreckte. Aus dieser Zeit datirt das erste vorübergehende Zeichen einer freundlichen Annäherung der Nestorianer an die römische Kirche. Abban Ara, der Vicar des nestorianischen Patriarchen, beantwortete ein Schreiben des Papstes Innocenz IV an ihn mit den Ausdrücken tiefster Ergebenheit [2]), bittet ihn um Schonung gegen den gebannten Kaiser Friedrich II, empfiehlt die nestorianischen Bischöfe Vorderasiens seinem Schutze gegen Willkürlichkeiten von Seite der Befehlshaber der Kreuzheere, und legt ein von mehreren nestorianischen Bischöfen unterzeichnetes Glaubensbekenntniß des Erzbischofes von Nisibis bei [3]). Von da an wurden von den Päpsten wiederholt Versuche zur Gewinnung der Nestorianer gemacht; Innocenz IV [4]), Bonifaz VIII [5]), Johann XXIII [6]) sendeten Glaubensboten in die von den Nestorianern bewohnten

---

[1]) Vgl. Bd. II, S. 219.

[2]) Raynald ad a. 1247, n. 32 - 35. Das Schreiben beginnt mit den Worten: Ad praesentiam Papae magnifici ex parte illius, qui petit orationes ejus in subsidium debilitatis suae, Raban Ara vicarii orientis adorantis inter manus ejus, Patri patrum, decori pastorum, misericordiae vitae, fonti pietatis et indulgentiae, intercedenti pro populo Domini perfecto in divinis, excellenti in spiritualibus, soli justitiae, cujus lux oritur super quatuor mundi climata, qui lucet et splendet in ecclesiis catholicis sanctis; Cherubin corporeo et Seraphin carneo, tenenti sedem beati Petri; domino meo sanctissimo Papae urbis Romae, et omnium climatum mundi coram Deo: sit vita ejus temporibus longis, quousque cesset mundus iste admiratione sua, orationibus prophetarum, et Apostolorum sociorum ejus, et nos confidimus ejus orationibus adjuvari. Amen. Pervenit ad nos epistola vestra elegans etc.

[3]) Text dieses Bekenntnisses bei Raynald l. c., n. 43.

[4]) Raynald ad a. 1253, n. 48.

[5]) Raynald ad a. 1299, n. 39.

[6]) Raynald ad a. 1318, n. 1 u. 7; ad a. 1328, n. 84.

Provinzen Asiens. Mittlerweile brach über die Nestorianer das furchtbare Loos blutiger Verfolgung und Ausrottung durch die Mongolen herein; Timur vernichtete die Secte im Bereiche seines Machtgebietes bis auf einen geringen Rest, welcher sich in die unzugänglichen Berge Kurdistans rettete. Auf der Synode von Florenz unterwarf sich der nestorianische Erzbischof der Insel Cypern, der nach Abzug der Griechen persönlich nach Italien gekommen war (a. 1445), der päpstlichen Oberhoheit, und Eugen IV verbot [1]), die in die Kirche zurückgekehrten chaldäischen Christen fortan Nestorianer zu nennen. Unter Papst Julius III legte der von bekehrten Nestorianern zu ihrem Haupte gewählte Patriarch Siud, oder Simon Sulaca [wie er von Thomas a Jesu [2]) mit seinem Mönchnamen bezeichnet wird], zu Rom das katholische Glaubensbekenntniß ab [3]); nach Asien zurückgekehrt, schlug er seinen Sitz zu Caramit in Mesopotamien auf, und nahm den Titel eines Patriarchen der assyrischen Christen an. Der schismatische Patriarch von Mosul, wohin nach Zerstörung des Seleucia-Ctesiphontischen Patriarchenstuhles die Capitale der nestorianischen Kirche verlegt worden war, benahm sich gegen den neuen unirten Patriarchen auf das allerfeindseligste, und lieferte ihn den Türken in die Hände, die ihn tödteten. Siud's Nachfolger Ebed-Jesu, gleichfalls aus dem Basilianer-Orden, erneuerte vor Papst Pius IV das Gelöbniß seines Vorgängers, der römischen Kirche unterthan sein zu wollen, und war auch auf dem Concil von Trient anwesend. Unter Papst Gregor XIII suchte der Patriarch Donsa Simeon seine Bestätigung in Rom nach (1582). Simeon nahm nebst zweien seiner gleichnamigen und rechtgläubigen Nachfolger seinen Sitz zu Ormia in Persien [4]). Unter Paul V vereinigte sich der Patriarch Elias von Babylon mit der römischen Kirche [5]). Indeß hatte weder die von den Patriarchen zu Ormia, noch jene vom babylonischen Haupte der Nestorianer angebotene

---

[1]) Das Unionsdecret für die cyprischen Maroniten und Nestorianer bei Labbe XVIII, p. 1241. Vgl. vor. §.

[2]) Vgl. Thesaur. theol. VII, p. 1608.

[3]) Abgedr. in Bibl. Magn., Tom. XIV, p. 427.

[4]) Vgl. über die drei Simeone Assemani Biblioth. Oriental. Tom. III, P. I, p. 621. 622.

[5]) Assemani Bibl. Or., Tom. I, p. 543.

Unterwerfung bleibende Folgen, indem, wie Assemani bemerkt, die Kirchenbücher dieser Christengemeinden unverbessert blieben, und der so vielen Hindernissen unterliegende Verkehr mit Rom bald in's Stocken gerieth. Dauernder war der Erfolg der vom Patriarchen Joseph zu Amida oder Caramit (Diarbekir) dem Papste Innocenz XI angebotenen Unterwerfung (1681). Unter Clemens XIV suchte endlich auch der in Kurdistan residirende Patriarch, ein Nachfolger jener vorerwähnten Simeone, wieder seine Bestätigung in Rom nach, die ihm gewährt wurde (1771). Der Patriarchalsitz von Amida, dessen Inhaber den Namen Joseph führen, wurde unter Pius VIII nach Babylon verlegt (1830), und der a. 1848 von Pius IX bestätigte neugewählte Patriarch im päpstlichen Consistorium als Patriarcha Babylonensis Chaldaeorum proclamirt.

§. 508.

Assemani bemerkte, daß die Unterlassung der Verbesserung und völligen Beseitigung der mit häretischen und abergläubischen Irrthümern angeführten Bücher der orientalischen Secten eine der Ursachen gewesen, aus welchen bereits abgeschlossene Unionen wieder rückgängig wurden. Den Lateinern entgieng dieser Umstand keineswegs, und deßhalb wurde in Indien, wo die Portugiesen herrschten, auf eine Purification der Bücher der sogenannten Thomaschristen gedrungen, welche sich auf der, durch den Erzbischof von Goa, Alexius Menezes, geleiteten Synode von Diamper (a. 1599) der römischen Kirche unterworfen hatten. Nach Abschluß dieser Vereinigung bereisete Menezes, von mehreren portugiesischen Jesuiten begleitet [1]), die Gebiete der unirten Thomaschristen, um Ritus und Disciplin derselben im Sinne der Union zu reformiren. Bei dieser Gelegenheit wurden denn auch verschiedene Bücher, die den nestorianisch Gesinnten besonders hoch galten, theils corrigirt, theils verbrannt. Zu diesen Büchern [2]) gehörten unter Anderem die Marga-

[1]) Zu diesen gehörte P. Roz, von a. 1601 an Bischof der Thomaschristen zu Angamala, welches Bisthum im J. 1606 in das Erzbisthum von Craganor umgewandelt wurde. Roz hinterließ eine in malabarischer Sprache abgefaßte Unterweisung in der christlichen Lehre; ferner chaldäische Übersetzungen lateinischer Kirchenbücher: Missalien, Breviere, Ritualien u. s. w.

[2]) Aufgezählt bei Possevin. Apparat. sac., Tom. II, p. 467, und Thomas

rita von Ebedjesu, Metropolit von Nisibis († 1318), einem der angesehensten nestorianischen Theologen, ferner das Buch Memra, ein Liber Patrum, ein Liber Synodi, ein apokryphes Evangelium: Historia Virginis ac de infantia Salvatoris, ein Liber medicamentorum (Spar Sammame) und Liber sortium (Spar Pesa). Man bemerkte auch mehrere Abweichungen ihrer neutestamentlichen Bibelübersetzung von dem kirchlich recipirten Texte; dieselben sind indeß, wie Assemani nachweist [1]), mit Ausnahme der Stelle Hebr. 2, 9 [2]), keine absichtlichen Änderungen oder Corruptionen des richtigen Textes, sondern finden sich sämmtlich in der alten syrischen Bibelübersetzung.

Als vornehmste Quellenschriften für die Kenntniß des dogmatischen Lehrbegriffes der Nestorianer citirt Assemani in seiner Auseinandersetzung desselben [3]) die schon genannte Margarita des Ebed-Jesu von Nisibis, ferner des Jesujabus von Nisibis (c. a. 1200) epistola ad Ignatium Jacobitarum Patriarcham, und die Demonstratio desselben Verfassers, den Magdal (turris) des Mares, des Sohnes Salomo's (c. a. 1135), eine syrische expositio concilii Nicaeni von einem nichtgenannten Verfasser, und des Bischofes Elias von Anbara (c. a. 920) tres tomi carminum [4]). Eine Zusammenstellung des nestorianischen Lehrbegriffes hat Petrus Strozza in seiner Schrift de dogmatibus Chaldaeorum gegeben.

Der Hauptirrthum der Nestorianer — bemerkt Assemani — der ihre Ausscheidung aus der Kirche herbeiführte, ist das Bekenntniß zweier Hypostasen und zweier Personen in Christus, welchen jedoch una voluntas, una operatio, una virtus, unum *πρόςωπον*, una species, unus visus sive aspectus zugeschrieben wird. Dieses häretische Bekenntniß wird auch in dem Briefe vertreten, welchen der Erzbischof von Nisibis an Innocenz IV sendete [5]) — so wie in dem Briefe des Patriarchen Elias an Paul V. Letzterer sah wenigstens die Unvereinbarkeit der nestorianischen Lehrformel mit der katholi-

———

a Jésu, siehe Thesaur. theol. VII, p. 1607; vgl. hiezu eine Berichtigung bei Assemani Bibl. Orient., Tom. III, P. II, p. 225.

[1]) Bibl. Orient., Tom. III, P. II, p. 237 f.

[2]) Ut gratiâ prae omnibus gustaret mortem. Die Nestorianer lasen: Ipse enim praeter Deum pro omnibus gustavit mortem.

[3]) Bibl. Orient., Tom. III, P. II, p. 207—406.

[4]) Näheres über dieselben bei Assemani Bibl. Or., Tom. III, P. I, p. 258 ff.

[5]) Vgl. Oben S. 454, Anm. 3.

schen ein; dieß läßt sich dem Elias Gevheri, Metropolit von Damask (c. a. 900), nicht nachrühmen, welcher die Differenzen zwischen Katholiken, Monophysiten und Nestorianern für etwas Unwesentliches hielt [1]).

Man bezeichnet — fährt Assemani fort — die älteren Nestorianer als geistige Erzeuger der Irrlehre, welche den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne läugnet. Von den späteren Nestorianern wird er indeß nicht geläugnet; Einige übergehen diesen Streitpunct gänzlich, Andere erklären den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne förmlich als Bekenntniß der nestorianischen Kirche; so der Patriarch Jaballaha in seinem Schreiben an Benedict XI [2]). Eben so gibt das nestorianische Officium Annunciationis (d. i. des vierten Sonntages vor Christi Geburt) der Lehre vom Ausgang des Geistes aus dem Sohne Zeugniß [3]). Dagegen drängte sich ein anderer Irrthum in die nestorianische Kirche ein, der allerdings auch mit der nestorianischen Christologie zusammenhängt. Unter dem Patriarchen Timotheus nämlich wurden auf einem Concil c. a. 780 Mehrere (Johann von Daliath, Joseph von Huz) verurtheilt, welche behauptet hatten, daß Gott für die Creatur ein Gegenstand der Anschauung sei. Die Synode erklärte, die Gottheit werde weder von der Menschheit Christi, noch von irgend einer anderen Creatur erschaut. Dieser Entscheidung des Concils stimmen Elias von Anbara und Ebedjesu von Nisibis bei.

Die Siebenzahl der Sacramente wird wol von den älteren nestorianischen Lehrern gemeinhin anerkannt, obschon sie in der Aufzählung derselben sehr variiren, und heilige Dinge und Bräuche, welche keine Sacramente im dogmatischen Sinne sind, mit letzteren zusammenzuwerfen lieben. Belege hiefür liefern die Aufzählungen bei Narses (der edessenischen Schule des 5ten Jahrhunderts angehörig), Hanan, Lehrer der nisibenischen Schule (c. a. 570), bei den Patriarchen Jesujabus Azrunita (c. a. 590), Jesujabus Adiabenus (c. a. 650) und Johannes Bar Abgari (c. a. 900), bei Ebedjesu von

---

[1]) Liber de concordia fidei inter Syros, qui Nestoriani, Melchitae et Jacobitae appellantur. Ein Auszug aus dieser Schrift bei Assemani Bibl. Orient. Tom. III, P. I, p. 514 ff.

[2]) Vgl. Raynald ad a. 1304, n. 25.

[3]) Bibl. Or., Tom. III, P. II, p. 235; vgl. auch Tom. II, p. 287.

Mosul (c. a. 1028), Johannes Bar-Phinkaje, Abraham Bar Lipthe, Lehrer des obenerwähnten Patriarchen Timotheus, Cyriacus von Nisibis (c. a. 630) u. s. w. Neuere Nestorianer sollen nach den Aussagen Reisender nicht einmal um die Siebenzahl der Sacramente ihrer Kirche wissen, und Firmung, letzte Ölung und Ehe nicht als Sacramente anzusehen gewohnt sein. Sollte es so sein, so ließe sich ihre Unwissenheit aus ihren eigenen Kirchenbüchern überführen. Daneben kann freilich nicht geläugnet werden, daß sich in den sacramentalen Ritus der Nestorianer viele Mißbräuche eingeschlichen haben, deren Beseitigung zu den dringlichsten Angelegenheiten im Unionswerke gehört.

Was zunächst die Taufe anbelangt, so nahm der Erzbischof Alexius Menezes an den malabarischen Thomaschristen wahr, daß sie statt des geweihten Olivenöls sich nicht geweihter, aus der nux indica gewonnener Öle bedienten. Dieß kann jedoch — fügt Assemani bei — nur ein temporärer Mißbrauch gewesen sein, da die indischen Ritualien aus vorausgehender Zeit in dieser Beziehung das Richtige vorschreiben. Das Gleiche ist bezüglich der von Menezes bemängelten Form der Taufe der chaldäischen Christen Indiens zu sagen. Über die chaldäische Taufformel wurde allerdings auch einmal unter Papst Urban VIII von einer zu diesem Zwecke in Rom zusammengesetzten Commission sprachkundiger Theologen berathen; Gegenstand der Berathung waren die syrischen Worte Eemad (baptizetur hic) und Eemdat (baptizetur haec), von welchen einige Mitglieder der Commission glaubten, daß sie von den Chaldäern nicht als imperativus des tempus praesens, sondern als indicativus praeteriti verstanden würden. Die Folge dieser Berathung war, daß die Chaldäer die Formel in einer Weise umänderten, daß jedes grammatische Bedenken und Mißverständniß wegfallen mußte. Das Baptizetur wurde verwandelt in baptizo te, oder baptizatur, obwol, wie Assemani meint, auch die aufgegebene Formel zulässig gewesen wäre [1]). So weit wäre Alles in Ordnung. Daneben ist aber die nestorianische Tauflehre und Taufpraxis durch andere große Mißstände befleckt. Die Nestorianer glauben nicht, daß durch die Taufe die Erbsünde hinweggenommen werde, weil sie an die Erbsünde

[1]) Vgl. das nähere Detail hierüber: Bibl. Orient., Tom. III, P. II, p. 248 —255.

selber nicht glauben, obschon hierin ihre Kirchenbücher wider sie zeugen; ferner verbinden einige aus ihnen mit der Taufe die Beschneidung; die Exorcismen und abrenuntiationes diaboli werden von ihnen insgemein ausgelassen; weiters faseln sie von einem Taufwasserferment, nämlich einem Fläschchen, mit dem von Christi Leib geflossenen Jordanwasser und mit dem aus seiner Seitenwunde geflossenen Wasser gefüllt, welches durch Vermittelung der Apostel Thomas und Bartholomäus unter den orientalischen Christen sich fortgeerbt haben soll. Der Patriarch Timotheus II (c. a. 1320) hält das geweihte Öl für die Hauptsubstanz der Taufmaterie; sterbende Knaben werden bloß mit dem Öle gesalbt [1]). Überdieß wollen sie die Taufe nur an gewissen festlichen Tagen spenden; daher die Kinder, welche solche Tage nicht erleben, ungetauft sterben. Endlich glauben sie, daß das Taufwasser und Tauföl durch Berührung eines Laien oder eines durch Speise gesättigten Priesters polluirt werden; auch müssen Täufling und Mutter des Täuflings am Tage der Taufe bis zur Spendung derselben nüchtern bleiben.

Daß die nestorianische Kirche wenigstens ursprünglich ein Sacrament der Firmung, wie der letzten Ölung hatte, geht aus ihren Kirchenbüchern hervor, in welchen von einem cornu olei unctionis seu chrismatis, und daneben von einem cornu olei gratiae die Rede ist. Mit letzterem wurden die Kranken gesalbt; ersteres diente zur Salbung der Getauften, so wie zur Weihe der Kirchen, Altäre, des Katechumenenöles und Taufwassers, des Kelches und der Patene. Als Irrthümer der späteren Nestorianer sind in Betreff dieser beiden Sacramente zu nennen: daß sie der letzten Ölung das signum crucis substituiren, daß sie das Krankenöl aus Öl, Wasser und Reliquienstaub bereiten, daß sie bei der Firmung der Getauften nicht den Act, sondern die Materie des Chrisma selber für das Sacrament halten, daß ihnen ihr Chrisma von den Aposteln überliefert worden sei, daß sie demselben keinen Balsam beimischen, daß sie keine sacramentale Form des Firmungsactes haben, indem sie letzteren bloß für den Abschluß des Taufactes halten.

Die Buße gilt den Nestorianern als eines der sieben Sacramente des Neuen Bundes, und sie haben sowol die Ohrenbeicht

---

[1]) Dasselbe berichtet Sollerius (Bolland., Act. Junii, Tom. V, p. 141, n. 194) von den Kopten.

als auch die der Beicht nachfolgende priesterliche Absolution; aber thatsächlich ist das Beichtinstitut bei ihnen sehr in Verfall gerathen, und die Beicht fast ganz außer Übung, jene Orte ausgenommen, wo sie durch lateinische Missionäre wieder in Übung gebracht worden war.

Über die Eucharistie findet Assemani den Glauben der Nestorianer getheilt; in der Margarita wird sie für denselben Leib Christi, der im Himmel ist, gehalten, der Archimandrit Babäus (c. a. 620), Georg von Arbela (c. a. 960), ferner der Verfasser der expositio concilii nicaeni u. A. lassen sie nur als mystischen, dem natürlichen Leibe Christi unirten Leib des Herrn gelten, gemeinhin gilt aber den Nestorianern die Eucharistie bloß als Leib des einfachen Menschen Jesus, sofern dieser eine vom göttlichen Logos verschiedene Person sein soll. Zu ihren Absonderlichkeiten gehört ferner, daß sie im Besitze eines von den Aposteln Thomas und Bartholomäus überkommenen eucharistischen Fermentes zu sein glauben, welches sie gleichfalls als Sacrament verehren und Malcha nennen. Auch verdammen Einige aus ihnen den katholischen Gebrauch der Laiencommunion unter Einer aus Gestalt, das Tragen der heiligen Wegzehrung in die Häuser der Kranken, die Aufbewahrung der Eucharistie auf den nächsten Tag, die Feier mehrerer Opfer auf demselben Altare an einem und demselben Tage. Kelch und Patene werden nach ihrer Meinung durch Berührung von Laienhänden verunreiniget; eben so das Sanctuarium, wenn es von Laien oder Weibern betreten wird.

Die Ehe wird in der Margarita des Ebedjesu ausdrücklich als Sacrament anerkannt. Ihre Lehre von den Eheverboten kommt der griechischen am nächsten, wird indeß durch die Leichtigkeit, Dispensen zu erhalten, völlig bedeutungslos, außer insofern sie dem Patriarchen eine gute Einkommensquelle eröffnet; von den in 3 Mos. cap. 18 verbotenen Verwandtschaftsgraden wird indeß niemals dispensirt. Über das Ehehinderniß der geistlichen Verwandtschaft beobachten die nestorianischen Theologen insgesammt ein tiefes Schweigen. An der Unauflöslichkeit der Ehe halten sie lobenswerther Weise fest, und treffen in diesem Puncte mit den Lateinern zusammen. Den Mönchen ist die Ehe gestattet, hat aber die Wirkung, daß sie den Mönch in den Laienstand zurückversetzt. Den Priestern und Diakonen ist die Ehe nicht bloß vor, sondern auch nach der Ordination, und nicht bloß die einmalige Ehe, sondern auch die Wiederverheirathung bis zum achten Male gestattet.

geduldete Unfüge der Kleriker mit strengen Verboten belegte. Daß die Translation der Gebeine des Chrysostomus von Comana nach Constantinopel unter dem Patriarchen Proclus statt hatte, wird aus Unkunde und Flüchtigkeit übersehen.

Das bisher Gesagte dürfte ausreichen, um die Stellung der orientalischen Secten zur katholischen Kirche genügend zu charakterisiren. Da sie eine kirchliche Tradition anerkennen, so stehen sie noch auf katholischem Boden, obwol sie der lebendigen Entwickelung des katholischen Kirchenthums noch mehr und noch früher entfremdet wurden, als die griechisch-slavische Kirche; am weitesten sind die Nestorianer zurückgeblieben, die der dogmatischen Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes nicht einmal bis zu der dritten allgemeinen Synode folgten, dafür aber auch am allermeisten vom Geiste katholischer Kirchlichkeit einbüßten, und am allermeisten in superstitiöser Äußerlichkeit verkamen, und nebstbei unter dem Drucke heidnischer und islamischer Verfolgungen, welchem nach und nach die gesammte schismatische Kirche anheimfiel, am schwersten zu leiden hatten. Wenn irgendwo, so sind in der Geschichte des griechisch-orientalischen Kirchenwesens, und in den, durch byzantinische Orthodoxie, Monophysitismus und Nestorianismus repräsentirten Stufen der Erstarrung, Verkümmerung und Entartung des katholischen Kirchenthums, die Lehren der Geschichte deutlich und unmißdeutbar ausgeprägt; und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn es überhaupt ein katholisches Kirchenthum geben soll, nur die abendländische Kirche die lebensfähige Form derselben darstellt. Nach protestantischer Anschauung wäre der Katholicismus freilich selbst bereits in dieser Form dem Loose der Versteinerung anheimgefallen, und zu einem ruinenhaften Denkmale verlebter, nimmer wiederkehrender Zeiten geworden, welches unter den Stößen und Erschütterungen neuzeitlicher Bewegungen wol auch endlich noch in Schutt und Trümmer fallen werde. So sind wir denn im Verfolge dieser Arbeit bis zu dem Puncte vorgeschritten, wo sich zeigen soll, wie der Katholicismus das Recht seiner Wahrheit und die Aufgabe seiner geschichtlichen Sendung gegen die Anstreitungen des Protestantismus erweise. Um aber die Bedeutung dieses Kampfes voll-

kommen würdigen zu können, ist es nothwendig, früher die Gedankenelemente, aus welchen der Protestantismus zusammengesetzt ist, und die Strebungen, die er in sich aufgenommen hat, kenntlich zu machen. Diese Elemente und Strebungen weisen sich uns in jenen Bewegungen vor, welche bereits in den mittelalterlichen Zeiten der abendländischen Kirche auftauchten, und wie die Glieder einer Kette unter sich zusammenhängend, bis zum Reformationszeitalter herabreichen, dessen Eintritt sie unstreitig vorbereiten halfen. Demzufolge liegt es in der Natur der Sache, daß wir vorläufig auf die Geschichte dieser Bewegungen und der durch sie bedingten Kämpfe eingehen, deren Verfolg uns von selbst an die Schwelle des Reformationszeitalters herabführen, und zugleich über den Stand der Mittel orientiren wird, über welche die kirchliche Theologie am Anfang des 16ten Jahrhunderts zu verfügen hatte, so wie über die Stimmung der Geister in jener gährenden Zeit, welche der verhängnißvollen Spaltung der abendländischen Christenheit unmittelbar vorangieng.

Neuntes Buch.

Der Kampf gegen die Vorläufer der abendländischen Kirchenspaltung.

§. 509.

Dem großen Schisma zwischen der morgenländischen und abendländischen Christenheit folgte eine Spaltung im Schooße der abendländischen Christenheit nach, die ungleich tiefer gieng, und sich in einen principiellsten Protest gegen alle Anschauungen des katholischen Kirchenthums ausbildete. Dieser Protest kehrte sich gleichsehr gegen die Lehren, wie gegen die Institutionen der katholischen Kirche, und hatte seine Vorläufer in gewissen Richtungen und Bewegungen, die bereits im Schooße der mittelalterlichen Kirche auftauchten, und unter wechselnden Formen eine stets bedeutsamer anwachsende Opposition gegen das herrschende Kirchenthum, und gegen die Lehren und Traditionen desselben aufrecht erhielten. So weit dieselbe in der Gestalt eines reformatorischen Eifers bloß gegen die Veräußerlichung und Verweltlichung der herrschenden Kirche sich kehrte, konnte sie allerdings eine gewisse Berechtigung ansprechen, und die aufrichtige Theilnahme aller Wohldenkenden gewinnen; sie blieb aber nicht dabei stehen, Mißbräuche und Schäden des Bestehenden zu rügen, sondern lehnte sich gegen das Bestehende selbst auf, verneinte die gottgestifteten Grundlagen desselben, und verschwisterte sich mit subversiven Tendenzen, deren ungestörtes Umsichgreifen zur Auflösung, nicht bloß des äußeren Kirchenthums, sondern aller christlichen Zucht und Ordnung hätte führen müssen, die ja nur

innerhalb der Kirche in ihrer Integrität und ungeschwächten Kraft bestehen kann; daher denn auch der Protestantismus selber allüberall, soweit er gläubige Elemente in sich faßt, sich als Kirche zu setzen bemüht ist, und nur in Kraft des kirchlichen Sinnes, der auch in seinen Bekennern noch vorhanden ist, einen christlich conservirenden Einfluß auszuüben im Stande ist.

Jenes subversive Gedankenelement nun, mit welchem die in der mittelalterlichen Kirche auftauchende Opposition sich gleich anfangs verschwisterte, bot sich in den Traditionen eines manichäischen Gnosticismus dar, der troß seiner siegreichen Bewältigung durch die Kirche des patristischen Zeitalters niemals ausgestorben zu sein scheint, sondern gleich einer epidemischen Krankheitsform bald hie, bald da, sporadisch auftauchte, bis er endlich in einer falschen, ungesunden Mystik eine consistente, dem abendländischen Wesen attemperirte Gestalt erlangte, unter welcher er in die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der lutherisch-protestantischen Dogmatik Eingang fand, und dem Proteste gegen die katholische Heilsvermittelung den letzten und tiefsten geistigen Rückhalt bot.

Die Heimath der manichäischen Irrlehre ist der Orient, woselbst sie namentlich in den an Persien gränzenden Provinzen mehrere Jahrhunderte hindurch fortwährend Anhänger zählte [1]). So treffen wir in den bereits zu Ende gehenden Zeiten der patristischen Epoche und darüber hinaus die syrische und armenische Kirche mit dem Kampfe gegen die Lehren der Manichäer beschäftiget; namentlich den Bischof Gabriel von Ormuz c. a. 540 [2]), den Bischof Daniel von Resina c. a. 550 [3]) und den *Περιοδεύτης* Bud c. a. 570 [4]), welche Beide auch gegen den Marcionitismus schrieben, den Mönch Nathanael c. a. 690 [5]), den armenischen Katholicus Johann

[1]) Über die Geschichte des älteren Manichäismus finden sich in orientalischen Quellen Darstellungen, welche von jenen der altchristlichen Kirchenschriftsteller mannigfach abweichen. Vgl. Näheres hierüber bei Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abulfaradsch Muhammad ben Ishak. (Leipzig, 1862.)

[2]) Vgl. Assemani Bibl. Orient. Tom. III, P. I, p. 148.

[3]) Vgl. Assemani, O. c., p. 228.

[4]) Assemani, O. c., p. 219.

[5]) Assemani, O. c., p. 224.

von Ozna [1]). Um die Zeit, da Nathanael und Johann von Ozna schrieben, trat ein Armenier, Namens Constantinus auf [2]), im Gebiete von Samosata heimisch, welcher die manichäische Kosmologie mit der Äonenlehre des Valentinus und anderen gnostischen Lehren verschmolz, diesen seinen Gnosticismus aber unter dem Scheine eines eifrigen Pauluschristen verbarg, und den Namen des Paulusschülers Silvanus annahm [3]). Aus seiner Heimathgegend nach Kolonea übersiedelnd, wirkte er daselbst durch 27 Jahre insgeheim für die Verbreitung seiner falschen Lehren, bis endlich sein Treiben dennoch zur Kenntniß des Kaisers Constantinus Pogonatus (a. 668 —685) gelangte, der den Simeon, einen seiner Hofbeamten, abordnete, um den Silvanus zu tödten, und die Anhänger desselben zu besserer Einsicht zurückzuführen. Simeon wollte den Silvanus durch seine Anhänger steinigen lassen; während diese dessen sich weigerten, vollzog sein eigener Pflegesohn Justus das von Simeon Anbefohlene an seinem Lehrer und Pflegevater. Simeon hatte den Auftrag, die Lehren der Secte zu erforschen, ließ sich nach einiger Zeit selber von den Irrthümern derselben gefangen nehmen, und nahm den Namen des Apostelschülers Titus an. Justus, der des Treibens der Secte müde war, suchte auch den Simeon davon abzubringen. Darüber kam es zwischen Beiden zu einem schweren Zerwürfniß, in Folge dessen Justus den Simeon beim Bischof von Kolonea denuncirte, der die Sache zur Kenntniß des Kaisers brachte. Der Kaiser gab Befehl, die Anhänger der Secte zu greifen, und ließ Diejenigen, welche ihre Irrthümer nicht abschwören wollten, verbrennen. Einer derselben, der Armenier Paulus, entkam mit seinen beiden Söhnen Gegnesius und Theodorus nach der pontischen Landschaft Phanaröa, wo Gegnesius den Namen des Paulus-

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 611.

[2]) Vgl. Petri Siculi historia Manichaeorum, c. 23 ff.; und Photius adv. Manichaeos, Lib. Imus.

[3]) Vielleicht ist der Sectenname Paulicianer aus diesem vorgeblichen Eifer für den Paulinismus herzuleiten. Nach Petrus Siculus und Photius ist diese Benennung entweder eine Zusammenziehung aus Paulus und Johannes, den Namen zweier Söhne der Manichäerin Kallinice, welche in der Landschaft Phaneröa vor Constantinus Propaganda machten (Petr. Sic., L. c., c. 21), oder von Paulus, dem Vater des Gegnesius (Phot., L. c., c. 19) herzuleiten, von welchem Oben im Contexte weiter die Rede sein wird.

schülers Timotheus annahm, und sammt seinem Bruder Theodorus die manichäische Irrlehre zu verbreiten fortfuhr. Übrigens entzweiten sich die beiden Brüder für lebenslang, da jeder aus ihnen das Prärogativ einer besonderen göttlichen Erwählung für sich in Anspruch nahm und das erste Haupt der Secte sein wollte. Der Kaiser Leo Isauricus bekam vom Treiben des Gegnesius Kunde, berief ihn nach Constantinopel, und befahl ihm, sich vor dem Patriarchen über seine Lehre zu verantworten. Gegnesius täuschte den Patriarchen durch seine Antworten auf die ihm vorgelegten Fragen so vollständig, daß ihm dieser das Zeugniß vollkommener Rechtgläubigkeit ausstellte. Er betheuerte seine Verehrung vor dem heiligen Kreuze, worunter er aber Christum selbst mit ausgespannten Armen verstand; er betheuerte seinen Glauben an die *παναγία θεοτόκος*, in welche Christus eingegangen sei, verstand aber darunter die himmlische Stadt Jerusalem, in welche Christus eingegangen; er betheuerte seinen Glauben an das Sacrament des Fleisches und Blutes Jesu Christi, verstand aber darunter die Lehre Christi; er betheuerte seinen Glauben an das Sacrament der Taufe, verstand aber darunter Christus, sofern Christus sich selber das lebendige Wasser nannte (Joh. 4, 10) u. s. w. Vom Patriarchen und Kaiser entlassen, kehrte er zuerst nach Phanoröa zurück, und begab sich endlich in die Mananalis d. i. in die Landschaft von Samosata, die Heimath des vorgenannten Sectenführers Constantin, wo er endlich an den Folgen eines Leistenbruches starb, mit welchem Gott ihn geschlagen hatte. Nach seinem Tode trat abermals ein Zerwürfniß ein zwischen seinem Sohne Zacharias und dem Ziegenhirten Joseph, den Gegnesius als ein von einer unverehelichten Mutter weggelegtes Kind angenommen hatte. Zacharias wollte mit seinen Anhängern aus saracenischem Gebiete auf byzantinisches Gebiet flüchten; die Saracenen entdeckten seine Flucht, und tödteten alle seine Anhänger, er allein entkam. Ähnlich ergieng es den Anhängern Joseph's, die zwar den Saracenen entkamen, aber zu Epispari̇s, einem Stammorte der Secte in Phanaröa von byzantinischen Soldaten ergriffen wurden. Joseph entschlüpfte ihnen, und irrte durch Phrygien und Pisidien; zu Antiochien nahm er den Namen des Paulusschülers Epaphrodit an, und starb, nachdem er ziemlich viele Anhänger erworben hatte. Sein Nachfolger war Bahanes, der uneheliche Sohn eines seiner Schüler, dessen Zeit in den Anfang des neunten Jahr-

hunderts fällt; er wurde aber verdunkelt durch das Auftreten des Sergius aus Tabia, der den Namen Tychicus annahm, und nach Schilderung des Petrus Siculus einen sehr großen Anhang gewann. Daher die zwei Parteien der Sergioten und Banioten. Die strengen Edicte, welche die Kaiser Michael Rhangabes und Leo erließen, veranlaßten die Sectirer, nach Melitene auf saracenisches Gebiet sich zu flüchten, von wo aus sie aber bald Streifzüge in's byzantinische Gebiet unternahmen. Unter ihrem neuen Haupte Carbeas wuchs ihre Zahl bereits so sehr an, daß sie eine eigene Stadt, Tibrica, gründeten, diese mit festen Schlössern umgaben, und förmliche Kriegszüge gegen die Byzantiner unternahmen.

Bis hieher reichen die geschichtlichen Erzählungen bei Petrus Siculus und Photius, bis in die Zeiten der Kaiserin Theodora herabführend. Denn in Theodora's Regierungszeit fällt das Auftauchen des Carbeas, der, früher ein Beamter der Kaiserin, über die Hinrichtung seines manichäisch gesinnten Vaters empört, mit 5000 Mitgliedern der Secte sich nach Melitene flüchtete, und durch sein militärisches Talent der Sache der Sectirer einen bedeutenden Aufschwung gab [1]. Er unternahm seine Angriffe auf die Byzantiner theils mit paulicianischen Streitkräften, theils aber in Verbindung mit den Saracenen, zu welchen die Paulicianer abwechselnd in guten und schlimmen Verhältnissen standen. Bei den Muhamedanern war es Princip, die Sectirer gegen die Byzantiner und gegen die orthodoxen Christen im Allgemeinen in Schutz zu nehmen. So erzählt Theophanes [2], daß der Chalif Walid, der in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts regierte, dem Erzbischof Petrus von Damask die Zunge ausschneiden ließ und ihn nach dem glücklichen Arabien verwies, weil derselbe die Irrthümer der Muhamedaner und Manichäer öffentlich bestritten habe. Um diese Zeit mag Johannes von Damask seinen Dialog contra Manichaeos abgefaßt haben [3], der übrigens auf die speziellen Lehrmeinungen der Paulicianer noch nicht Rücksicht nimmt, sondern die Sätze des älteren Manichäismus bekämpft. Seine Polemik bezieht sich auf den manichäischen Dualismus, dessen Undenkbarkeit er zeigt, indem er nachweist, daß die

---

[1] Vgl. den Continuator des Constantin. Porphyrogen. IV, c. 16.

[2] Chronographia, p. 349 (ed. Paris.).

[3] Vgl. Bd. I, S. 411.

zwei Principien der Manichäer nicht als ewig, unentstanden und unendlich, nicht als Ursachen der Dinge, weder als natürliche, noch als bewirkende, noch als causae exemplares gedacht werden können, daß es kein malum purum gebe. Es kann nur Ein Princip aller Dinge geben; die beiden Urgegensätze der Manichäer weisen selber auf ein solches Princip hin, so gewiß sie seiende sein sollen. Soll das Sein nicht Product jener beiden Gegensätze sein, so muß es Princip derselben sein; Product einer gemeinsamen Action beider kann es nicht sein, weil eine gemeinsame Action unvereinbarer Gegensätze undenkbar ist; also muß es von den Manichäern selber als Princip gedacht werden. Übrigens ist das Böse an sich kein Seiendes, sondern eine Privation am Seienden, und dem Guten nicht anders entgegengesetzt, als die Privation dem Habitus, setzt also ein Seiendes voraus, kann aber nicht dem ersten Seienden und Principe alles Seienden anhaften, weil das erste Seiende seinem Begriffe nach unbedingt, somit unbeschränkt und mangelfrei ist. Im weiteren Eingehen auf die manichäische Kosmogonie und Physik ergeben sich ihm weitere Argumente zur Widerlegung des manichäischen Dualismus. Da ist es zuvörderst der manichäische Begriff der Materie, welchen Johannes Damasc. seiner Kritik unterzieht, ferner die Ungereimtheiten, die in der manichäischen Vorstellung der Actionen beider Principien aufeinander liegen. In die dialogische Auseinandersetzung dieser Kritik ist die Erklärung der den manichäischen Irrthümern entgegenzusetzenden christlichen Anschauungen verwoben, in welcher die christlichen Vorstellungen von Gott, Schöpfung, Materie, Wesen und Ursache des Bösen umständlich erörtert werden. Im Ganzen genommen ist die genannte Schrift eine abschließende Zusammenfassung aller dialektischen Expositionen der patristischen Polemik gegen den Manichäismus, daher wir uns mit den hier gegebenen Andeutungen ihres Inhaltes begnügen zu dürfen glauben.

An Johannes Damascenus schließt sich Photius an [1], dessen theologische Erörterungen gegen die neuauftauchende Secte gleichfalls noch im Geiste der patristischen Polemik gegen das Manichäerthum gehalten sind, ohne daß auf die specifischen Lehren der paulicianischen Manichäer eingegangen würde. Seine Kritik bezieht sich auf zwei Hauptpunkte: auf die Lehre von den zwei Urprincipien,

---

[1] Contra Manichaeos Libri II, III, IV. Opp. Tom. II, p. 86—263.

und auf die Unterscheidung des alttestamentlichen Gottes von jenem des Neuen Testamentes. Gegen den metaphysisch-kosmologischen Dualismus der Manichäer wird bemerkt, daß unter seiner Voraussetzung die Entstehung und das Sein der Dinge, die wir sehen und kennen, des Menschen namentlich, unerklärlich sei, daß er die menschliche Freiheit aufhebe, und das Böse zur Nothwendigkeit mache, daß er der heiligen Schrift widerstreite, welche uns den Einen Herrn als Schöpfer und Herrn des Himmels und der Erde, der Geister- und Körperwelt anbeten lehrt, von einer Heiligung der Leiber durch die Taufe spricht, das dem Teufel und seinem Anhange bereitete Feuer als eine Creatur Gottes darstellt. Die gesammte, den leiblich-irdischen Nöthen der Menschheit zugewendete wunderthätige Heilswirksamkeit Christi, die wunderbare Vervielfältigung der Brote und Fische, seine Krankenheilungen, Todtenerweckungen u. s. w. zeugen wider die Meinung, als ob die Materie böse oder vom Bösen wäre. Eben so schriftwidrig ist die Entgegensetzung des alttestamentlichen Gottes zum neutestamentlichen. Christus fordert auf zur Beobachtung des alttestamentlichen Gebotes, die Eltern zu ehren, und bezeichnet Gott als den Urheber dieses Gebotes (Matth. 15, 46); er beruft sich zur Bestätigung seiner Klage über Äußerlichkeit und Scheinheiligkeit der jüdischen Gottesverehrung auf das Wort Gottes aus dem Munde des Propheten Jesaias (Matth. 22, 7); er wirft den Pharisäern vor, daß sie sich an Menschensatzungen, nicht an (im alten Bunde gegebene) Gebote Gottes halten, und verweist die Juden Matth. 7, 12 allgemein an Gesetz und Propheten. Vgl. auch Matth. 12, 29. 30, wo Christus die Hauptgebote seiner Lehre aus dem A. T. schöpft — und Luk. 16, 17 in Vergleichung mit Matth. 24, 35. Christus stellt sein Erscheinen und Wirken dar als Erfüllung dessen, was im A. T. verheißen und vorgebildet ist; er redet von den Frommen in Israel vor ihm, er bezeichnet seinen himmlischen Vater als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Wäre das A. T. vom Teufel, wie hätten die Evangelisten Matthäus und Lukas darauf verfallen können, ein alttestamentliches Stammregister Christi zu entwerfen? Wie hätte Paulus sich so oft auf das Zeugniß der Propheten für den Sohn Gottes aus dem Samen David's berufen können? Wie hätte er (Röm. 3, 1 ff.) von dem großen Vorzug der Beschneidung, von der Anwartschaft des erwählten Volkes Gottes reden können! Wie hätte dasselbe nach seiner

Lehre bereits anticipativ die von Christus gespendete Gnade empfangen können? (vergl. 1 Kor. 10, 5.). Significante Zeugnisse für die Göttlichkeit der alttestamentlichen Heilsoffenbarung und für die Wirksamkeit der Heiligungsgnade an den Gerechten des A. T. finden sich besonders im Hebräerbriefe. Auch in 1 Kor. 11, 16. 18 findet Photius die Zusammengehörigkeit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilsoffenbarung bestätiget. Ferner weist Photius auch noch die Unvereinbarkeit des kosmologischen Dualismus der Manichäer mit der paulinischen Lehre nach. Wenn Paulus von der Heiligung der Leiber, so wie von der zukünftigen Auferstehung der Leiber spricht, so hält er die Materie gewiß nicht für böse oder aus dem Urbösen entstanden; wenn er Gott den Herrn der Leiber wie der Seelen nennt, wenn er alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden von Gott ableitet, wenn er ausdrücklich sagt, daß alles, was ist, von Gott, durch Gott, in Gott ist, so bekennt er Gott als das alleinzige Seinsprincip aller Dinge, auch der körperlichen. Und nur aus dieser Lehre ist jene weitere zu verstehen, daß alles in Christus erneuert werden solle (2 Kor. 5, 17).

Das vierte Buch der Schrift des Photius gegen die Manichäer bildet eine für sich bestehende Arbeit [1]), deren Inhalt um dieselben Puncte, wie die vorausgehenden zwei Bücher sich bewegt, und vornehmlich aus der evangelischen Geschichte, aus den Reden und Thaten Jesu, aus den Umständen und Vorfällen seines Lebens u. s. w. in der schon bezeichneten Weise gegen die Manichäer argumentirt.

§. 510.

Als spezielle Lehrpuncte der paulicianischen Häresie werden von Photius [2]) und Petrus Siculus [3]) folgende Puncte angegeben:

1. Die Paulicianer bekennen sich zur Lehre von zwei Urprincipien, dem guten und bösen Gotte; der böse Gott ist der Schöpfer der Welt und der Deus hujus saeculi; der gute Gott ist der Herrscher in der zukünftigen Welt.

2. Der Heiland Christus hat seinen Leib nicht aus der Jung-

---

[1]) *Κατὰ τῆς τῶν Μανιχαίων ἀρτιφυοῦς πλάνης, Ἀρσενίῳ τῷ ὁσιωτάτῳ μοναχῷ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ τῶν ἱερῶν.*

[2]) Contr. Manich. I, cc. 5—10.

[3]) Historia Manichaeorum, c. 10.

frau genommen, sondern ist mit einem vom Himmel gebrachten Leibe durch sie wie durch einen Kanal hindurchgegangen; auch ist sie nicht Jungfrau geblieben, sondern hat dem Joseph nach Christi Geburt mehrere Söhne geboren.

3. Die Redeweise Fleisch und Blut Christi sind symbolische Bezeichnungen der Lehre Christi.

4. Die Paulicianer verabscheuen und schmähen das heilige Kreuz Christi.

5. Sie verwerfen alle Bücher des A. T., und aus den neutestamentlichen die beiden Briefe Petri; statt dessen verehren sie die Briefe ihres Apostels Sergius, welche von Hochmuth und zügelloser Impietät voll sind.

6. Sie perhorresciren das christliche Presbyterat; πρεσβύτεροι seien es gewesen, welche in ihren Berathungen den Mordanschlag gegen Jesus gefaßt hätten.

7. Als eifrige Paulinisten wählten sie für ihre vornehmsten Sitze und Aufenthaltsorte lauter Namen von Städten und Provinzen, in welchen Paulus gepredigt hatte. So nannten sie den Flecken Cibossa bei Colonia Macedonien; die Mananalis hieß bei ihnen Achaja; die Schüler des Josephus Epaphroditus und Zacharias nannten sich die Philippenser; den in Argaus sich Aufhaltenden wurde der Name Laodicener geschöpft; die Paulicianer zu Mopsveste nannten sich Ephesier, die Kynochoriten Colossenser.

Die angegebenen sechs Lehrpuncte der Paulicianer werden von Petrus Siculus in eben so viel Abhandlungen widerlegt, von welchen aber gegenwärtig nur drei erübrigen, und unter diesen die dritte verstümmelt [1]). Bezüglich des ersten Punctes berufen sich die Paulicianer auf 2 Kor. 4, 5, welche Stelle von ihnen gerade so interpretirt wird, wie von den Marcioniten, welche Irenäus bekämpft [2]); demnach ist auch die Antwort des Petrus Siculus genau dieselbe, welche Irenäus seinen Gegnern ertheilt. Die Berufung auf Eph. 2, 2, welche das Sein eines vom guten Gotte verschiedenen Herrn und Schöpfers darthun soll, widerlegt sich aus Luk. 10, 18, wo Christus sagt, daß er den Satan, oder den Fürsten dieser Welt, wie er Eph. 2, 10. 12 und Joh. 14, 30 bezeichnet wird, wie einen Blitz vom Himmel fallen sah, und daß demselben das ewige Feuer bereitet

[1]) Sermones adv. Manichaeos. Als Beigabe zu Photii Opp. (ed. Migne) Vol. III, p. 1305 — 1350. Vgl. auch Bd. II, S. 611, Anm. 9.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 555.

sei, womit doch gewiß deutlich genug erklärt ist, daß der Fürst dieser Welt eine Gott abtrünnig gewordene Creatur sei. Der zweite Punct, die Virginität Maria's und die Geburt Christi aus dem Fleische der Jungfrau betreffend, veranlaßt den Petrus Siculus zu einer umständlichen Erklärung der Stellen Matth. 1, 24 und Gal. 4, 4, sowie zu einer näheren Beleuchtung der paulinischen Worte 1 Kor. 15, 47. Die Virginität Maria's anbelangend, bemerkt Petrus Siculus, daß die angeblichen Brüder des Herrn sich Knechte Christi nennen (Jak. 1, 1; Jud. 1); daß die Jungfrau empfangen und somit aus ihrem Fleische den Heiland geboren habe, wird durch Luk. 1, 31. 35. 39 belegt.

Die aus den Paulicianern herausgewachsene Secte der Bogomilen wird von Euthymius Zygabenus [1]) geschildert und bekämpft. Sie sind von dem alten manichäischen Dualismus insoweit abgegangen, als sie das böse Princip, den Satanael für einen von Gott abgefallenen Engel halten, der zugleich mit Christo gezeugt worden, aber diesem an Zeit und Würde vorausgegangen sei. Aus dem Himmel auf die unsichtbare Erde herabgestürzt, hat er, Gott nachahmend, einen neuen Himmel und eine neue Erde geschaffen; die Beseelung des Menschen hat er durch Bitten von Gott erlangt. Weiter erscheint er als der in die Schlange geschlichene Verführer, von welchem die Eva den Kain, den ersten Gottlosen, empfängt. Um dieser bösen That willen wurde er von Gott seiner göttlichen Gestalt und Schöpferkraft beraubt, blieb aber Herrscher der Menschenwelt bis zum Kommen Christi, der durch das rechte Ohr in die Jungfrau eingegangen und mit einem Scheinleibe begabt aus ihr hervorgegangen. Auf ähnliche Art, wie in der Jungfrau Maria, vollzieht sich die Geburt des göttlichen Wortes in allen jenen Menschenseelen, welchen der heilige Geist einwohnt. Man könne dieselben eben so gut, wie die Jungfrau Maria, Gottgebärende (θεοτόκους) nennen, indem sie das Wort Gottes in sich trügen, und im Belehren Anderer aus sich hervorbrächten. Die Macht der Dämonen ist für alle Zeit unbezwingbar, selbst Christus und der heilige Geist können sie nicht bewältigen; Christus konnte ihre Unterdrückung vom Vater nicht erlangen, und Gott gestattet ihre Verehrung, damit sie den Menschen wenigstens nicht schaden möchten. Die Bogomilen glauben an keine

[1]) Panoplia dogmatica, P. II, tit. 23.

Auferstehung der Todten; die Seele zieht im Tode ihr unreines Kleid, den auf immer zu vernichtenden Leib, aus, und zieht dafür das Gewand Christi an. Christus und der heilige Geist sind zeitliche Emanationen Gottes, die nach Erfüllung ihrer Sendung sich wieder in den göttlichen Vater auflösen. Die Bogomilen verwerfen die Taufe mit Wasser, und substituiren ihr eine andere Art von Einweihung durch Auflegung des Johannisevangeliums unter Recitation oder Absingung des Vaterunsers, des einzigen Gebetes, welches sie unter Verwerfung aller übrigen gelten lassen, und jeden Tag siebenmal, jede Nacht fünfmal beten. Des Kreuzzeichens bedienen sie sich nicht, sprechen überhaupt schimpflich vom Kreuze, weil Christus an demselben getödtet worden [1]), verdammen nebstdem die Verehrung der Bilder, und halten die Kirchen für die Wohnungen böser Geister. Unter allen Kirchen aber sind ihnen der Tempel zu Jerusalem und die Sophienkirche zu Constantinopel die verhaßtesten; in denselben hat nach ihrer Meinung das Oberhaupt der bösen Geister seinen Sitz aufgeschlagen. Sie halten dreimal in jeder Woche strenge Fasten, enthielten sich des Fleisches, des Käses und der Eier, und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines. Sie sind Feinde der Gelehrsamkeit, zeigen sich trotz ihrer ascetischen Strenge bei Gastmälern, zu welchen sie geladen werden, sehr gefräßig, und werden nebstdem des Hochmuthes, der Scheinheiligkeit und Arglist beschuldiget. Die Lehrer und Theologen der rechtgläubigen Kirche werden von ihnen als Pharisäer und Sadducäer bezeichnet; durch die zwei Besessenen, welche nach der evangelischen Erzählung aus den Gräbern hervorkamen, seien die Mönche und Kleriker angedeutet.

§. 511.

Die an den Paulicianern und Bogomilen von den griechischen Theologen bekämpften Sätze und Lehren berühren sich mit den blasphemischen Meinungen und Behauptungen, welche seit dem eilften Jahrhunderte im christlichen Occident auftauchten, und ihre mani-

---

[1]) Noch im dreizehnten Jahrhunderte wurden sie wegen ihrer Verachtung des Kreuzes vom Patriarchen Germanus bekämpft: Oratio in exaltationem venerandae crucis, et adversus Bogomilos. In Gretser's Commentarius de Cruce, Tom. II, p. 157 ff.

chäische Abstammung unzweideutig verrathen. Wir haben bereits an einem anderen Orte [1]) über die Abzweigungen gnostisch-manichäischer Irrlehren aus dem Orient und aus Thracien, wohin auf Befehl der byzantinischen Kaiser ein Theil der Paulicianer verpflanzt worden war, nach Norditalien und Südfrankreich gesprochen, die ersten, daselbst sporadisch zu Tage tretenden Manifestationen dieses geistigen Contagiums geschildert, und die weitere Verbreitung desselben durch das westliche Europa dem Rheine entlang nach den Niederlanden, so wie nach Nordfrankreich und bis nach England verfolgt. Zur Zeit Wilhelm's von Newbridge (a. 1160), der über ihr Eindringen nach England berichtet, waren derlei Irrthümer bereits in Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland verbreitet, obwohl sie sich örtlich sehr modificirten, und hin und wieder unter Beiseitelassung gnostisch-manichäischer Sätze einfach als Protest gegen die herrschende Kirche, ihre Bräuche, Institutionen und Sacramente, hervortraten. Der Name Katharer wird zuerst von den Sectirern in Köln gebraucht, mit welchen, wie der Chronist von Hirsau (ad. a. 1162) erzählt, Ekbert von Schönaug disputirte. Nach Ekbert's Angabe [2]) ist der Name Katharer die gemeinsame Bezeichnung für die über Deutschland, Frankreich und Flandern verbreiteten manichäisch gesinnten Sectirer, obwol sie in beiden letzteren Ländern andere Namen (in Frankreich Texerani, in Flandern Piphles) führen. Die ihnen von Ekbert zur Last gelegten Behauptungen sind: Sie verlangen, daß die Verheiratheten wenigstens noch vor dem Tode ihre Verbindungen lösen, sie verwerfen den Fleischgenuß, die Kindertaufe, die Transsubstantiation, das Fegefeuer; sie werfen der herrschenden Kirche vor, daß sie das wahre Priesterthum nicht mehr habe, und behaupten, daß Christus einen bloßen Scheinleib gehabt. Einige aus ihnen theilten überdieß den origenistischen Irrthum, daß die Menschenseelen gefallene Geister seien. Bonacursus, einst selber ein Vorsteher der mailändischen Katharer, veröffentlichte nach seinem Rücktritte zur Kirche die Grundsätze seiner Secte [3]), und

[1]) Vgl. meine Schrift über Thom. Aq. Bd. I, S. 663 ff.

[2]) Vgl. Thom. Aq. Bd. I, S. 675 ff.

[3]) Vita haereticorum seu manifestatio haeresis Catharorum. Abgedr. in D'Achery Spicileg. I, p. 208 ff. Auszug daraus in meiner Schrift Thom. Aq. I, S. 679 ff.

legt ihnen folgende Lehren bei: Sie halten den Teufel für den Bildner, einige auch für den Schöpfer der Elemente. Der Teufel hat auch den Menschenleib gebildet, und einen Lichtengel in denselben eingeschlossen. Die erste Sünde Adam's war Fornication mit Eva. Aus dem Blute Kain's sind die Hunde entstanden; daher die Anhänglichkeit derselben an den Menschen. Aus der Fornication der Evenstöchter mit den Dämonen entstanden die Giganten, welche durch ihre Väter erfuhren, daß der Teufel Alles erschaffen. Deßhalb reute es diesen, den Menschen geschaffen zu haben (1 Mos. 6, 6); einzig Noe, der dieß nicht wußte, ward aus der Sündfluth gerettet. Das gesammte alte Testament steht unter der Herrschaft des Teufels, der den Elias holte, und seinen Engel zu Zacharias sandte. Auch Johannes der Täufer gehört ihm an (Matth. 11, 11; Luk. 7, 19. 20). Die Prophetenaussprüche sind theilweise durch den heiligen Geist, zum Theile aber vom Teufel eingegeben. Der rechte Schächer ist in der Hölle, das Kreuz ist das Zeichen des apokalyptischen Thieres und der Gräuel an heiliger Stätte, der Papst Sylvester der Antichrist. Alle Sterne sind Dämonen, die Sonne ist der Teufel, der jeden Monat mit dem Monde d. i. mit der Eva hurt. Nur die Katharer können selig werden.

Ein anderer ehemaliger Genosse der Katharersecte, der Dominicaner Rainerius Sacchoni, welcher dem Inquisitionsgerichte in der lombardischen Provinz vorstand († 1248), gibt in seiner Summa de Catharis et Leonistis sive Pauperibus de Lugduno [1]) eine genaue Beschreibung ihrer Bräuche, ihrer Verfassung und der besonderen Parteien unter ihnen, deren er vornehmlich drei unterscheidet, die Albanenser, Concorrenser und Bajolenser. Diese drei Parteien sind durch drei catharische Gemeinden der Lombardie repräsentirt, deren Führerschaft die übrigen Gemeinden in Italien, Südfrankreich (Albi, Toulouse, Carcassone), Slavonien, Constantinopel, Philadelphia, Burgala, Dugunth sich anschließen. Die Albanenser hielten an der alten Grundlehre von zwei Grundwesen fest, während die beiden anderen Parteien an Ein Grundwesen glaubten, und den Teufel für ein Geschöpf hielten, ihm aber doch die Hervorbringung der sichtbaren Welt aus den gottgeschaffenen vier Elementen zuschrieben, deßgleichen ihn für den Urheber des A. T. hielten, und Christo die menschliche

[1]) Siehe Martene et Durand Thesaur. nov. Anecdot. V, p. 1761—1776.

Seele absprachen; die Menschenseelen wurden von den Concorrensern für Ausflüsse eines vom Teufel in den ersten Menschenkörper gegebenen gefallenen Engels gehalten. Die Bajolenser hielten dafür, daß die Menschenseelen vor dem Anfange der Welt geschaffen worden seien und gesündiget hätten; Christo schrieben sie, wie auch einige Concorrenser eine englische Natur und einen himmlischen Körper zu. Den katholischen Sacramenten substituirten die Katharer eigenthümliche Riten, deren sie vier hatten: die Händeauflegung, welche die Stelle der Taufe vertrat und unter der Bedingung wirksam war, daß der Händeauflegende keine Todsünde auf dem Gewissen hatte; die Einsegnung des Brotes, welche täglich beim Essen statt hatte; die Sündenvergebung durch Händeauflegung nach vorausgegangenem allgemeinen Sündenbekenntnisse; die Priesterweihe für die vier Grade ihrer Hierarchie. Diese Grade waren: Bischof, älterer Sohn als Stellvertreter des Bischofes, jüngerer Sohn als Stellvertreter des älteren Sohnes, Diakon, welcher monatlich das Bekenntniß der verzeihlichen Sünden abhörte, und dafür dreitägiges Fasten oder hundert Kniebeugungen als Bußwerk auferlegte.

Neben den Katharern trat eine andere, gegen die Kirche protestirende Partei hervor, jene der Waldenser, welche sich von jeder Beimischung manichäisch-gnostischer Elemente zu ihren eigenthümlichen Lehren frei erhielt, und sich darauf beschränkte, das herrschende Kirchenthum zu negiren. Demgemäß verwarfen sie die kirchliche Hierarchie, lehrten ein allgemeines Priesterthum, sprachen den Gebeten und Opfern der entarteten Priester jede Wirksamkeit für Lebende und Verstorbene ab, und beschränkten den Gottesdienst auf die häusliche Gottesverehrung.

Die Gefahren, welche der Kirche, der Religion und Sittlichkeit und im Allgemeinen der gesellschaftlichen Ordnung von dem Umsichgreifen dieser Secten drohten, nöthigte die Kirche nach fruchtloser Anwendung milderer Mittel zu gewaltthätigem Einschreiten. Wie die byzantinischen Kaiser gegen die Paulicianer strenge Edicte erließen, und die Unverbesserlichen zum Flammentode verurtheilten, so geschah es auch den manichäisch-gnostischen Sectirern des Abendlandes. Wie im byzantinischen Reiche die Paulicianer bewaffneten Widerstand entgegensetzten, und erst durch die Niederlage, die ihnen Kaiser Basilius a. 886 beibrachte, gebrochen und unschädlich gemacht

wurden, so mußten auch gegen die abendländischen Sectirer, gegen die Albigenser, Stedinger, Apostelbrüder Kreuzheere aufgeboten und gegen das wuchernde Sectenwesen ständige Inquisitionsgerichte eingesetzt werden.

Neben der Entfaltung materieller Machtmittel ließ es die Kirche auch nicht an Bemühungen fehlen, durch die Macht der Überzeugung die Verirrten zu gewinnen. Ein erster Versuch solcher Art, welcher auch vollständig gelang, war jener des Bischofs Gerhard von Arras, a. 1025 [1]). Eben so wird vom Abte Ekbert von Schönaug erzählt, daß er mit Erfolg gegen die Katharer am Rheine disputirte. Der vom heiligen Dominicus gestiftete Prediger-Orden sah es in seinem ersten Entstehen als eine seiner vornehmsten Aufgaben an, die neuen Sectirer des Abendlandes zur Kirche zurückzuführen. Aus ihm sind denn auch die bedeutendsten Polemiker gegen dieselben hervorgegangen, nachdem vorausgehend bereits ein Ekbert von Schönaug, Bonacursus, Eberhard von Bethune, Irmengard, Bernhard von Fontcaud; Petrus Venerabilis, Alanus ab Insulis, Lukas von Tuy in besonderen Schriften [2]) die Irrthümer der neuen Sectirer bekämpft hatten.

§. 512.

Das aus dem Dominicaner-Orden hervorgegangene Hauptwerk gegen die abendländischen Häresien des 12ten und 13ten Jahrhunderts sind Moneta's († 1250) Libri quinque adversus Catharos et Waldenses [3]), von welchen vier Bücher ausschließlich mit den Katharern sich befassen, das letzte aber auch auf die Irrthümer der Waldenser Bezug nimmt. Unter den Irrthümern der Katharer kommen selbstverständlich zuerst ihre falschen Grundlehren über Gott und die letzten Gründe der Dinge zur Sprache. Und da die Ansichten der Katharer hierüber gespalten waren, indem die Albanenser an dem alten manichäischen Dualismus festhielten, während die übrigen wenigstens Eine letzte Ursache alles Geschaffenen annahmen, so unterzieht Moneta die Ansichten der einen, wie der anderen einer besonderen Besprechung.

---

[1]) Vgl. Thom. Aq. Bd. I, S. 664 — 669.

[2]) Näheres über dieselben in meiner Schrift Thom. Aq. Bd. I, S. 671—686.

[3]) Herausgegeben von dem Dominicaner Ricchini zu Rom, 1742.

Die Albanenser suchten die manichäische Grundlehre von zwei Urwesen theils durch biblische, theils durch dialektische Gründe zu stützen. Aus dem A. T. citiren sie Sir. 42, 25; Job 7, 20; Weish. 12, 10; Jerem. 17, 1; Ezech. 35, 4; Mal. 2, 11; Psalm 95, 5. Dawider ist zu erinnern, daß die in Sir. 42, 25 erwähnten Gegensätze des Weltdaseins sowol vom Siraciden selber (Sir. 11, 14; 33, 15), als auch in anderen Büchern der Schrift (Jesai. 45, 7; Röm. 9, 18. 21; 2 Mos. 9, 16; 33, 19) von dem Einen Gott und Urheber der Dinge abgeleitet werden. Die Stelle aus Job drückt lediglich eine Klage Job's über die Mühseligkeit seines Daseins aus, welches ein contrarium der göttlichen Seligkeit sei. Die Stelle Weish. 12, 10 drückt, wie aus VV. 18 ff. hervorgeht, keine anerschaffene, natürliche Unverbesserlichkeit aus; eben so ist in Jer. 17, 1 augenscheinlich nur eine malitia acquisita gemeint u. s. w. Aus dem N. T. citiren die Albanenser die Worte des Versuchers, der alle Reiche der Welt sein nennt (Matth. 4, 8. 9); aber sagt die Schrift nicht zu wiederholten Malen, daß der Teufel ein Lügner vom Anfang her war? Und wird nicht eine ähnliche Lüge desselben, wie jene vor dem Herrn, in der Schrift ausdrücklich zurückgewiesen? (Ezech. 29, 3). Zu der von den Albanensern premirten Stelle Matth. 6, 24 ist zu bemerken, daß der Mammon, der Gott gegenübergestellt wird, nicht einen selbstmächtigen Herrn, sondern ein von den Menschen zu ihrem Idol gemachtes Object ausdrückt, welches wahre und aufrichtige Verehrer des Einen Gottes zu ihrem Heile und zur Ehre des Einen Höchsten zu verwenden wissen (Luk. 16, 9). Das Wort Christi über die Unmöglichkeit, daß ein guter Baum böse, ein böser Baum gute Früchte bringe (Matth. 7, 18), kann schon deßhalb nicht in manichäischem Sinne gedeutet werden, weil es nach Matth. 12, 33 in die Macht des Menschen gegeben ist, aus sich einen guten oder bösen Baum zu machen. Die Stelle Matth. 15, 13 legt dem Teufel keine Schöpfermacht bei. Die Stelle Joh. 1, 12. 13 beweist nicht, daß der sinnliche Theil des Menschenwesens vom Teufel, der geistige Theil desselben von Gott sei; sondern, daß es eine doppelte Geburt des Menschen gebe, die natürliche, und die mit Gottes Gnade nachfolgende übernatürliche Wiedergeburt. Wenn Joh. 8, 44 die ungläubigen Juden Söhne des Teufels genannt werden, so ist letzterer deßhalb nicht auch schon Schöpfer derselben; so wenig als Abraham, als Vater der Israeliten, Schöpfer derselben ist. Daß der Teufel

der Urböse sei, läßt sich aus Joh. 8, 44 schon darum nicht folgern, weil es daselbst heißt, daß er in der Wahrheit nicht bestanden habe; also ist er von der ursprünglichen Güte seines Wesens durch einen nachfolgenden Fall abgekommen. In Joh. 14, 30 wird er wol der „Fürst" dieser Welt genannt; in Joh. 16, 11 ist aber vom Gerichte über ihn die Rede, und Joh. 12, 31 wird gesagt, daß er aus seinem Reiche werde hinausgeworfen werden. Also ist er nicht selbstmächtig, nicht Herr und Schöpfer dieser Welt. Wie Christi Wort, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36), zu verstehen sei, ist aus Röm. 14, 17 zu entnehmen. Das Verlangen des Apostels Röm. 7, 24, a corpore hujus peccati befreit zu werden, bezieht sich lediglich auf den gegenwärtigen, durch die Sünde sterblich gewordenen Leib, der die Seele beschwert (Weish. 9, 15; vergl. dagegen 2 Kor. 5, 4). Wenn der Apostel klagt, daß seinem Fleische Böses einwohnt (Röm. 7, 18), so unterscheidet er das Böse von der Substanz des Fleisches, die somit seiner Ansicht nach nicht böse ist, mithin nicht den Satan zum Schöpfer hat. In ähnlicher Weise erledigen sich die Berufungen der Albanenser auf Gal. 5, 17; Röm. 8, 8 u. s. w. Der Citation Gal. 1, 4 (ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam) ist Joh. 1, 10. 11 entgegenzustellen.

Die beiden anderen Parteien der Katharer glaubten an Eine höchste Grundursache alles Geschaffenen, hielten aber den Teufel für den Bildner der sichtbaren Welt. Diese ihre Ansicht deuteten sie durch allegorische Interpretationen aus mehreren evangelischen Parabeln heraus. In der Parabel Matth. 18, 23 ff. soll unter dem Knechte, der seinem Herrn 10000 Talente schuldig war, der Satan, unter seiner Gattin und seinen Söhnen, die der Herr verkaufen lassen wollte, die Sapientia und die Engel zu verstehen sein. Die Bitte des Knechtes um eine Geduldsfrist bedeutet das Anerbieten des Satans, so viele Menschen hervorzubringen, als er Engel dem Herrn des Himmels abtrünnig gemacht. Diesem Anerbieten gemäß sei er an's Werk gegangen (Matth. 18, 28), und habe das in 1 Mos. 1, 2 ff. erzählte Werk der irdischen Schöpfung bis zum Menschen vollbracht, in dessen Gebilde er einen himmlischen Geist einzwängte (Röm. 8, 20). Das Geschick dieses Geistes sei bei Luk. 10, 30 ff. erzählt: Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Jericho etc. Unter Jerusalem ist die himmlische Jerusalem gemeint, unter Jericho die Sinnenwelt; die Räuber, unter welche der Wan-

derer fiel, sind die bösen Geister, die den Himmelsgeist seines himmlischen Lichtes beraubten, und ihm Wunden beibrachten, d. i. ihn zur Sünde fortrissen, indem sie ihn unter das Joch der Fleischlichkeit beugten. Der Priester und Levit, die an dem Geplünderten und halbtodt liegen Gelassenen vorübergiengen, sind Melchisedek und Aaron, welche, „eadem via incedentes“ d. i. in dieselbe Sündhaftigkeit versenkt, dem Unglücklichen nicht helfen konnten. Der barmherzige Samariter, welcher endlich Hilfe brachte, ist Christus. Zur Sünde wurde aber der in Adam's Leib eingekerkerte Himmelsgeist dadurch verführt, daß der Satan aus Adam's Rippe einen weiblichen Körper schuf, in welchen er gleichfalls einen (bösen) Engel einschloß. Dieses Weib reizte die sinnlichen Gelüste des Mannes, und so wurden beide der Fleischlichkeit unterthan. Der in Adam eingeschlossene Geist soll der verlorne Sohn des Evangeliums sein, und der ältere Bruder des Verlornen soll der Satan sein. Der Satan ist ferner auch im Evangelium vom ungerechten Haushälter gemeint, der die Schuldner seines Herrn auf seine Seite zu bringen suchte, d. i. andere Engel zu verführen suchte.

Moneta zeigt die Unvereinbarkeit der Einzelheiten der erwähnten evangelischen Parabeln mit den in sie hineinzudeutenden gnostisch-manichäischen Ideen, und geht dann an die Widerlegung dieser Ideen selber. Daß sie mit der Schrift nicht übereinstimmen, ist leicht zu zeigen. Die Scheidung der Elemente, die Bildung der Welt und des Menschen wird dem höchsten Einen Gott in solchen Stellen des A. T. beigelegt, welche im N. T. ausdrücklich citirt und als Aussprüche der göttlichen Wahrheit hingestellt werden; so Psalm 103, 4 in Hebr. 1, 7; Psalm 8, 4 ff. in Matth. 21, 16; Jesai. 42, 5 ff. in Matth. 12, 15; Jesai. 45, 2 in Röm. 9, 20; Psalm 101, 26 in Hebr. 1, 8 u. s. w. Dazu kommen die neutestamentlichen Stellen Apgsch. 4, 24; 14, 14; Offenb. 14, 7; Hebr. 1, 2; 11, 3; 2 Petr. 3, 5. 7 u. s. w. Die Katharer können nicht begreifen, wie das Feuer, welches die Hütte des Armen, oder auch die Leiber heiliger Menschen verzehrt, ein opus bonae creationis sein soll. Dieselbe Frage läßt sich über das Element des Wassers, und über alle gottgeschaffenen Creaturen der Erde aufwerfen; die Schrift sagt von ihnen: Haec omnia sanctis in bona, sic impiis et peccatoribus in mala convertentur. Sir. 39, 31. Vergl. V. 33 ff.; Röm. 11, 22 u. s. w.

§. 513.

Indem die Katharer die Seele Adam's für den englischen Samen aller Menschenseelen halten, bekennen sie sich zur traducianischen Ansicht vom Ursprung der Menschenseelen, welche sie mit mancherlei Gründen vertheidigen. Einer ihrer biblischen Anhaltspuncte ist Apgsch. 17, 26, aus welcher Stelle indeß nur so viel folgt, daß alle Menschen dem Leibe nach von Adam abstammen. Ein anderes ihrer Argumente ist die erbliche Verderbtheit der Menschen, die sich indeß ganz gut daraus erklären läßt, daß die gottgeschaffenen Seelen durch ihre Einsenkung in das sündige Fleisch befleckt werden. Die Katharer finden es anstößig, daß unter Voraussetzung der creatianischen Ansicht Gott durch die Sünde der Ehebrecher zum Schaffen veranlaßt werden soll; allein, es heißt die Sache ganz verkehrt ansehen, wenn man die seit ewig beschlossene Schöpferthat Gottes von dem sündigen Willen ehebrecherischer Concumbenten abhängig denkt. Obschon ferner ihre Sünde Gott mißfällig ist, so ist doch das von ihnen erzeugte Menschengebilde deßhalb nicht schon etwas Böses, und daher zur Reception einer gottgeschaffenen Seele eben so geeignet, wie es ein in legitimer Ehe erzeugtes Menschengebilde ist.

Der allen Katharern gemeinsame Traducianismus läßt das Verhältniß der Seele zum Leibe noch im Unbestimmten. Darin stimmen wol alle überein, daß der Leib nur eine vergängliche Hülle und ein Kerker der Seele sei, und daß die aus demselben befreite Seele niemals in denselben mehr zurückkehren werde. Deßhalb wird auch von allen Katharern die Auferstehung der Leiber geläugnet, wofür sie sich auf Matth. 22, 30 und 1 Kor. 6, 13 berufen. Über die Beschaffenheit des zukünftigen Looses der Seelen machen sie sich von einander abweichende Vorstellungen. Die Albanenser, nach deren Meinung die irdische Materie ein Product des Urbösen ist, glauben, daß die zur Herrlichkeit gelangenden Seelen mit einem Stern- oder Ätherleibe werden bekleidet werden; die übrigen Katharer, welche an der Einheit der höchsten Weltursache festhalten, sehen die Seele selber für eine spirituelle Leiblichkeit an, und betrachten den Tod als eine Losschälung der spirituellen Leiblichkeit von der groben, sinnlichen Leiblichkeit. Damit hängt ihre

Verwerfung der Ehe zusammen, gegen welche sie eine Menge biblischer Stellen anführen, die von der Verdammlichkeit des fleischlichen Gelüstens handeln.

Indem sie Ehe und sündige Fleischlichkeit schlechthin identificiren, und auch jedes andere sinnliche Bedürfen und Begehren, als aus der materiellen, irdischen Leiblichkeit des Menschen stammend, für sündhaft ansehen, gelten ihnen alle außerhalb ihrer Genossenschaft Stehende als Unerlöste, den Nöthen ihrer sündigen Fleischlichkeit Anheimgegebene, welchen das Gutsein eine Unmöglichkeit ist. Über diese Nöthen werden die Erwählten durch die in ihnen wirkende pneumatische Lichtkraft emporgehoben, welche, den Seelen einwohnend, der heilige Geist heißt; dieses donum spirituale hebt die Sünde, ja selbst die Möglichkeit der Sünde auf, wird aber nur in der Kirche der Katharer, d. i. der Reinen, gespendet. Da dieses consolamentum spiritus vor Christi Auferstehung und vor dem Pfingstfeste nicht gespendet wurde, so seufzte die ganze vorchristliche Welt und Zeit, das Judenthum bis auf Johannes den Täufer herab nicht ausgenommen, unter der Herrschaft des Fürsten dieser Welt, welcher eben der Gott des A. T., und der Urheber der alttestamentlichen Offenbarung gewesen ist. Moneta ergeht sich in einer ausführlichen Widerlegung der katharischen Verwerfung des A. T., um zu zeigen, daß der Gott des A. T. kein böses Wesen sei, daß von der Abrogation des A. T. nicht auf die Veränderlichkeit des im A. T. sich offenbarenden Gottes geschlossen werden könne, daß der alttestamentliche Gott mit Unrecht der Grausamkeit oder Lüge beschuldiget werde. Der katharischen Läugnung der Wahlfreiheit im Guten und Bösen stellt Moneta den biblischen Nachweis der Wahlfreiheit entgegen; die angebliche Unverlierbarkeit des einmal empfangenen heiligen Geistes wird durch Hindeutung auf 2 Petr. 1, 9; Ephes. 4, 30; 1 Thess. 5, 19 u. s. w. zurückgewiesen. Daß es auch vor Christi Ankunft fromme Menschen gegeben habe, wird durch die Schriften des N. T. bezeugt (Hebr. 11, 4; Matth. 23, 35 u. s. w.); die in der katholischen Kirche geschehenen Zeichen zeugen nicht gegen sie, sondern würden selbst für den Fall, daß auf sie Christi Wort Matth. 7, 22 anwendbar wäre, daß sie den wahren Glauben habe (vgl. 1 Kor. 12, 2); woraus aber dann von selbst folgt, daß die ihr widersprechenden Katharer der Lüge und dem Irrthum anheimgefallen seien.

§. 514.

Auf christologischem Gebiete unterscheidet Moneta abermals zwischen den Ansichten der Albanenser und der übrigen Katharer. Die am alten manichäischen Dualismus festhaltenden Katharer läugnen die Gottheit Christi, da er Sir. 1, 4 als Sapientia creata, mithin als Geschöpf bezeichnet werde, während es doch in Frage steht, ob mit jenem Terminus Christus selbst gemeint sei, und wenn es so wäre, der betreffende Ausdruck auf den von Anfang her gefaßten Incarnationsbeschluß Gottes zu beziehen wäre. Die Stelle Jesai. 42, 1: Ecce servus meus, suscipiam eum, erklärt sich hinlänglich aus Phil. 2, 6 ff. Wenn Christus in der evangelischen Parabel Matth. 20, 8 als Hausverwalter Gottes erscheint, so hat man sich an Joh. 5, 27 zu erinnern, wo gesagt ist, daß der göttliche Vater dem Menschensohne die Macht zu richten übergeben habe. Wenn Christus Joh. 10, 7 sich die Thüre zum Himmel nennt, so darf man nicht übersehen, daß er anderswo (Offenb. 3, 7) auch als Derjenige, der die Thüre öffnet und schließt, somit als göttlicher Machthaber dargestellt wird. In dieser Weise werden noch verschiedene andere biblische Stellen durchgegangen, welche bereits von den Arianern als biblische Zeugnisse gegen die Gottheit Christi hervorgezogen worden waren, und sodann die positive Beweisführung für die Gottheit Christi aus der Schrift unternommen.

Über die Menschheit Christi gab es unter den Katharern verschiedene Ansichten. Einige behaupteten, daß Christi Leib eine himmlische Substanz war; Andere meinten, er habe einen bloßen Scheinleib gehabt; beiderseits wird weiter angenommen, daß auch Maria nicht ein irdisches Weib, sondern ein geschlechtsloses Himmelswesen gewesen. Die bulgarischen Katharer halten wol Maria für ein wahrhaftes Weib, und geben zu, daß Christus aus ihr seinen Leib genommen, diesen Leib aber bei seiner Rückkehr in den Himmel für immer abgelegt habe. Diesen Behauptungen gegenüber erhärtet Moneta die Wahrhaftigkeit der Menschennatur Maria's und Christi, sowie die Perpetuität der Leiblichkeit Christi durch eine reichhaltige Allegation biblischer Zeugnisse unter umständlicher Besprechung aller, die Menschheit Christi betreffenden Einzelfragen, angefangen von der Empfängniß und Geburt Christi, bis zu seiner Himmelfahrt und dereinstigen Wiederkunft.

Die Lehre von Christus führt den Verfasser auf den Antichrist, der vor dem Ende der Zeiten kommen soll, nach der Meinung der Waldenser aber bereits gekommen und durch die römische Kirche repräsentirt wäre; und zwar soll speziell der Papst Sylvester den Antichrist vorstellen. Moneta antwortet hierauf ganz kurz, daß derlei gehässige Behauptungen mit den Angaben der Schrift über Zeit und Umstände des Erscheinens des Antichrists schlechterdings nicht zu vereinbaren seien.

§. 515.

Auf dem Gebiete der Sacramentenlehre sind es zunächst die widerchristlichen und blasphemischen Sätze über die Taufe, welche Moneta an den Katharern bekämpft. Die Katharer verwerfen die Taufe des Johannes, und überhaupt die Taufe mit Wasser, so wie die Kindertaufe. Demgemäß obliegt Moneta, zu beweisen, daß die Taufe des Johannes nicht vom Teufel sei, welchen die Katharer zum Urheber des Joh. 1, 33 erwähnten Taufauftrages an Johannes machen; ferner, daß die Taufe mit Wasser nicht unnütz sei, was Moneta durch den Nachweis erhärtet, daß in der, Apgsch. 8, 17 erwähnten apostolischen Händeauflegung, welche die Katharer für die christliche Taufe halten, ein von der Taufe ganz verschiedenes Sacrament gemeint sei. Die Einwendungen gegen die Kindertaufe sind hergenommen von Apgsch. 8, 12; Mark. 16, 16; Jak. 2, 20; Matth. 28, 18—20. Moneta entgegnet, daß in keiner dieser Stellen die Kinder direct ausgeschlossen seien, und die von den Täuflingen in diesen Stellen erwähnten Acte des Glaubens und der Buße nur bedingnißweise, nämlich mit Rücksicht auf die Verpflichtungen und Bedürfnisse solcher Täuflinge, welche das Alter der Unmündigkeit überschritten haben, supponirt oder gefordert erscheinen. Am allerwenigsten sollten Diejenigen, welche dem alten manichäischen Dualismus oder Fatalismus anhängen, sich daran stoßen, daß die unmündigen Täuflinge ohne eigenen Willensact das Heil erlangen. Aber freilich liegt auch den katharischen Einwendungen gegen die Kindertaufe theilweise ein vermessener Fatalismus zu Grunde. Ein solcher Fatalismus spricht sich aus in der Bemerkung, daß die Zahl der Erwählten schon erfüllt, und somit das Weltende nahe sein müßte, wenn alle getauft verstorbenen Kinder selig sein sollten. Auch die kirchlichen Taufceremonien werden von den Katharern be-

mängelt. Die Anreden an die zu taufenden Kinder dünken ihnen unpassend, weil sie geflissentlich übersehen, daß dieselben indirecte Mahnungen an die Pathen sind, welche an die von ihnen übernommenen Pflichten erinnert werden. Die Katharer bemängeln den Tauferorcismus, und erklären denselben für unwirksam, den Teufel zu bannen; sie verkennen, daß es sich nicht um Bannung des Teufels, von welchem nach ihrer Ansicht jede schwangere Frau in Besitz genommen ist, sondern um Zerstörung seines Werkes, d. i. um Hinwegnahme der Erbsünde handelt. Wenn ihnen die Anhauchung der Täuflinge lächerlich dünkt, so tadeln sie Christum den Herrn selber, welcher gleichfalls seine Jünger angehaucht hat, als er ihnen den heiligen Geist ertheilte.

Da die Katharer alles Sinnliche für böse halten, so verwerfen sie selbstverständlich das in Brot und Wein darzubringende Opfer und die kirchliche Transsubstantiationslehre; gegen die ihnen entgegengehaltenen Einsetzungsworte: Hoc est corpus meum etc. replicirен sie in mancherlei Weise. So meinte einmal ein Katharer (als Vorläufer Carlstadt's), daß Christus bei jenen Worten auf sich selber gedeutet, und seinen eigenen Leib gemeint habe. Eben so beruhen ihre sonstigen Einwendungen auf Mißdeutung oder falscher Anwendung biblischer Stellen. Wenn es z. B. bei Oseas heißt: Misericordiam volui, et non sacrificium — so sind damit nur die jüdischen Opfer gemeint. Die Herbeiziehung von Matth. 15, 17 ist schon deßhalb unpassend, weil die Eucharistie keine Leibesnahrung, sondern eine Seelennahrung ist. Der kapharnaitische Einwurf, daß der Leib Christi, wenn er so groß wie ein Berg wäre, längst schon verzehrt sein müßte, beruht auf rohem Mißverstand; der sacramentale Leib Christi fällt nicht unter die Kategorie der sinnlichen Quantität. Eben so verfehlt ist zu sagen, daß unter Voraussetzung des Transsubstantiationsglaubens der Leib Christi von Tag zu Tag quantitativ zunimmt; die Materie des Brotes — bemerkt Moneta — tritt nicht zur Materie des Leibes Christi hinzu, sondern geht zusammt seiner Substanzialform in den Leib Christi über. Aus einem anderen Einwurfe der Katharer ist zu ersehen, wie sie und ihre Vorgänger, die Paulicianer, darauf kamen, unter Fleisch und Blut Christi die Lehre Christi zu verstehen. Bei Luk. 24, 43 heißt es, daß Jesus, nachdem er mit den Jüngern zu Emaus gegessen, die Reste nahm, und ihnen gab. Sodann folgt: Haec sunt verba, quae

locutus sum ad vos. Was das für Worte seien, erhellt aus dem nachfolgenden Contexte; die Katharer aber beziehen den Beginn dieser Rede Christi auf das Vorausgehende, als ob Christus das Brot, das er den Jüngern brach und reichte, sein Wort genannt hätte.

Hinsichtlich des Bußsacramentes macht Moneta folgende Irrthümer der Katharer namhaft: Sie behaupteten, daß es für den Abfall vom Glauben und das Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit keine Vergebung gebe; sie hielten die Zerknirschung für sich allein in allen Fällen für unzureichend zur Erlangung der Verzeihung; sie erklärten das Sündenbekenntniß vor dem Priester für überflüssig; einige aus ihnen verwarfen auch die Genugthuungswerke. Die Unverzeihlichkeit des Abfalles vom Glauben wollen sie durch Berufung auf Hebr. 6, 4 ff. und Hebr. 10, 26 erhärten; Moneta behauptet, daß erstere Stelle auf den Engelfall, letztere auf den Mangel der schuldigen Liebe (vgl. 1 Kor. 13, 2) sich beziehe. Die Stelle Luk. 9, 62 kann ebenso gut auf die Werke, wie auf den Glauben bezogen werden. Luk. 12, 10 und Matth. 12, 32 besagt nicht, daß für die vom Glauben Abgefallenen oder für die Lästerer gegen den heiligen Geist eine Buße unmöglich sei, sondern daß die Verzeihung viel schwerer oder eine Gesinnungsänderung kaum mehr zu erwarten sei. In 1 Joh. 5, 16 ist bloß gesagt, daß der zum Tode Sündigende von der öffentlichen Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen sei; nicht aber, daß er für immer aufzugeben, und jedes Gebet für ihn zu unterlassen sei. Gegen die absolute Unzureichendheit aller Zerknirschung sprechen Luk. 23, 43 und Röm. 4, 5. Die Heilsamkeit des Sündenbekenntnisses belegt Moneta durch Anführung der Stellen Psalm 31, 5; 105, 1; Sprichw. 28, 13; 1 Joh. 1, 9; Apgsch. 19, 18; den katharischen Angriffen auf die Ohrenbeicht setzt er Sprichw. 18, 17; Jak. 5, 16; Matth. 8, 4 entgegen. Letztere Stelle, bemerkt er weiter, bezieht sich freilich zunächst auf ein alttestamentliches Gebot bezüglich der Reinigung vom Aussatze; gemäß 1 Kor. 10, 11 sind jedoch die Anordnungen des A. T. als Vorbildungen der neutestamentlichen Heilsordnung anzusehen.

Die Katharer verwarfen auch das Sacrament der letzten Ölung, und richteten ihre Angriffe, wie aus den von Moneta angeführten Vorwürfen hervorgeht, hauptsächlich gegen das materielle Element des Sacramentes; das Öl galt ihnen, wie alles Sinnliche überhaupt, als ein Werk des Teufels. Die Polemik dagegen stützt sich

auf Mark. 6, 13 und Jak. 5, 14; die in diesen Stellen erwähnte Salbung könne für keinen Fall im geistigen, sondern müsse im wörtlichen Sinne verstanden werden.

Unter Berufung auf die Schrift verwerfen die Katharer alle kirchlichen Weihegrade vom Diakonate abwärts. Moneta gibt zu, daß die Schrift von den niederen Weihegraden nichts wisse, vindicirt aber der Kirche die Befugniß, solche Grade zu statuiren. Der Behauptung, daß nur an tadellosen Männern die Bischofsweihe giltig sei (1 Tim. 3, 2), stellt Moneta die biblischen Belege Gal. 2, 11; Apstgsch. 1, 16. 17; Offenb. 2, 4; 1 Kor. 4, 3 entgegen. In der eben erwähnten Stelle 1 Tim. 3, 2 ff. ist auch die Erklärung für die, von den Katharern den kirchlichen Weihegraden substituirten Kirchenämter und deren Benennungen: Bischof, älterer Sohn, jüngerer Sohn, Diakon zu entnehmen. Da nun die Katharer von dem thatsächlichen Vorhandensein der Eigenschaften, die der Apostel von den Kirchenvorstehern fordert, die Giltigkeit der Kirche und die Legitimität der Kirchenämter abhängig machen, so fragt Moneta die Katharer, was sie von jenem Bischofe halten, der nicht, wie der Apostel fordert, filios subditos cum omni castitate hat? Hört er auf, Bischof zu sein, wenn der „ältere" oder „jüngere" Sohn sich fleischlicher Vergehungen schuldig machen? Sollte aber die erwähnte Forderung des Apostels nicht auf geistliche, sondern leibliche Söhne des Bischofes sich beziehen, so würde Derjenige, der keine Söhne hat, eben so wenig giltiger Weise Bischof sein können, als Derjenige, welcher nicht tadellos ist. Denn so muß man argumentiren, wenn man sich an die katharische Schriftauslegerei hält; wie der Apostel sagt: Oportet episcopum esse irreprehensibilem, so sagt er auch: Oportet episcopum habere filios in omni castitate subditos.

§. 516.

Überhaupt ist es falsch, wenn die Katharer, gleichwie auch die Waldenser, glauben, daß die Kirche, welche durch schlechte Vorsteher befleckt ist, aufhöre, Kirche zu sein. Die aus der Schrift herbeigezogenen Stellen, welche die Gesundheit und Vollkommenheit des Hauptes zur Bedingung der Integrität des Leibes machen, passen nicht, da dasjenige Haupt, in dessen Kraft die Kirche absolut besteht, einzig Christus selbst ist. Dasjenige, was die Kirche virtute

Christi besitzt, geht durch die sittlichen Gebrechen ihrer menschlichen Vertreter nicht verloren. Dahin gehört die heilswirkende Kraft der Sacramente, welche auch von unwürdigen Dienern der Kirche giltig gespendet werden [1]). Demnach läßt sich das von den Sectirern angezogene Wort der Schrift über das taubgewordene Salz der Erde (Matth. 5, 13) nicht in einer, der Giltigkeit der kirchlichen Sacramente derogirenden Weise deuten. Eben so beweisen alle übrigen von ihnen citirten Stellen der Schrift nur die schwere Verantwortlichkeit, welche unwürdige Diener des Heiles auf sich laden. (Vgl. 4 Mos. 20, 12.) Der Heiland sagt nicht, daß man das Wort Gottes aus dem Munde eines unwürdigen Dieners der Kirche verachten und verschmähen soll; man soll es vielmehr befolgen, und dadurch das Ärgerniß des bösen Beispieles unwürdiger Kirchenvorsteher unwirksam zu machen suchen (Matth. 23, 3). Gott gebraucht, wo es an Würdigen fehlt, auch unwürdige Vorsteher als Organe seines heilswirkenden Willens; Kaiphas war in dem Jahre, während dessen er des hohenpriesterlichen Amtes zu warten hatte, der Prophetengabe nicht beraubt (Joh. 11, 51). Nicht die persönliche Würdigkeit, wie hoch sie auch zu stellen ist, und wie sehr sie immerhin gewünscht werden muß, sondern die kirchliche Sendung ist das absolute Kriterium der Legitimität der kirchenamtlichen Wirksamkeit: Röm. 10, 14; Matth. 10, 1; Luk. 6, 13; 10, 1; Joh. 17, 18 u. s. w.

Die Katharer und Waldenser nahmen an der Macht und an den Reichthümern der Kirche Ärgerniß. Moneta vertheidiget die geistliche Macht der Kirche sowol in Beziehung auf ihre gesetzgeberische Thätigkeit, als auch in Beziehung auf ihre geistliche Strafjustiz. Es steht unzweifelhaft fest, daß die Urkirche selbstmächtig Anordnungen traf, welche nicht bereits von Christus erlassen worden waren; warum sollte der späteren Kirche dasselbe verwehrt sein? Die Katharer besitzen ein organisirtes Kirchenwesen; ob sie wol alle Bestimmungen desselben aus der Schrift nachzuweisen sich getrauen? Somit zerfallen schon aus diesem Grunde jene biblischen Argumen-

[1]) Nicht alle Waldenser verwarfen die Sacramente der römischen Kirche. Ultramontani pauperes dicunt — bemerkt Moneta — quod ecclesia romana habet sacerdotium, et sacramenta conferunt ab ea collata, et quod eucharistia et alia sacramenta reciperent ab ea, si darentur eis,

tationen in sich selbst, durch welche sie darthun wollen, daß alle, zu den Anordnungen Christi erst nachträglich hinzukommenden Satzungen der Kirche eo ipso schon verwerflich wären; sie wären es nur dann, wenn sie dem Geiste und der Lehre Christi und der Apostel widersprächen. Die Vertheidigung der kirchlichen Reichthümer reducirt sich bei Moneta auf die Grundgedanken, daß der Papst und die Prälaten nicht Herren, sondern nur Verwalter der kirchlichen Reichthümer sind, daß die zeitlichen Besitzthümer der Kirche ihrer Bestimmung nach Allen, den Armen namentlich, zu Gute kommen sollen, daß den Nachfolgern der Apostel zeitlicher Besitz, sei es Gemeinbesitz oder persönlicher Eigenbesitz, durch die Schrift nicht untersagt sei.

So erübriget schließlich noch die Vertheidigung des äußeren Kirchenthums; der Kirchengebäude, Altäre, Bilder, Kreuze, Weihrauchfässer u. s. w. Der naheliegende Grund, aus welchem die ersten Christen keine ansehnlichen Gotteshäuser hatten, sind die Verfolgungen, denen die Christen in den ersten Zeiten preisgegeben waren. Wenn die Katharer sich an den Altären der Kirchen stoßen, was soll man von ihnen sagen, welche einen Stuhl, auf dem früher jemand saß, zu ihrem Altare machen, indem sie ihn mit einem Buche bedecken und das Evangelienbuch darauflegen! Soll dieser unästhetische Apparat der in Hebr. 13, 10 gemeinte Altar sein? Allerdings hat Christus auf einem Tische von Holz das Abendmahl mit seinen Jüngern genossen; daraus folgt indeß keineswegs, daß Altäre aus Stein zur Wiederholung jenes heiligen Mahles verboten wären. Daß der Priester bei der liturgischen Feier sich nicht dem Volke, sondern zusammt dem Volke dem Osten zukehrt, hat seinen schönen tiefen Sinn, wodurch Christus, der ewige Lichtaufgang, eben so geehrt wird, als es durch Nachahmung seiner Stellung beim letzten Abendmahle geschähe. Die „geistlichen“ Gesänge, zu welchen der Apostel ermuntert (Eph. 5, 19), können immerhin zugleich sinnlich hörbare Gesänge sein; Äußerung der Andacht auf eine für Andere hörbare und wahrnehmbare Art ist durch die Schrift nicht verboten, sondern im Interesse christlicher Erbauung sogar empfohlen und geboten. Auch der römische Azymenritus ist den Sectirern anstößig, noch mehr aber mißfallen ihnen Bilder und Crucifixe. Dieses Mißfallen ist Judaismus, und die gegen jene christlichen Andachtsmittel gekehrten Einwendungen zeugen von roher

Verkennung der den kirchlichen Gebräuchen zu Grunde liegenden Ideen und Absichten.

In der von Gretser edirten Schrift des Kölner Professors Peter von Pilichsdorf (c. a. 1440) edirten Schrift contra haeresin Waldensium [1]) findet sich eine bündige Zusammenstellung und kurze Widerlegung aller auf das äußere Kirchenthum bezüglichen Protestationen der Waldensersecte. Sie sagen der kirchlichen Hierarchie den Gehorsam auf, halten die von den Priestern der Kirche gespendeten Sacramente für ungiltig und unwirksam, verwerfen die Anrufung der heiligen Jungfrau und der übrigen Heiligen, glauben an keine Fürbitte derselben, verwerfen das Fegefeuer und die Ablässe, halten es für gleichgiltig, ob man in geweihter oder ungeweihter Erde begraben werde, halten die consecrirten Kirchen für keine geweihten Orte, anerkennen eben so wenig an den übrigen geweihten Gegenständen der Kirche einen geheiligten Charakter, verwerfen die canonischen Tagzeiten und alle übrigen kirchlichen Gebete mit Ausnahme des Vaterunser, und erklären die gesammte kirchliche Lehrwissenschaft, wie sie auf den kirchlichen Hochschulen betrieben wird, für eitle Fabelei und leeres Geschwätz [2]). Die Protestation gegen das gesammte äußere Kirchenthum macht die Waldenser allerdings zu Gesinnungsgenossen der nachfolgenden Reformatoren des 16ten Jahrhunderts; gleichwol hat Luther, wie Gretser in der, den antiwaldensischen Schriften Pilichdorf's vorausgeschickten Vorrede hervorhebt [3]), die Waldenser nicht als die Seinigen anerkannt, sondern in die Kategorie der Schwärmer verwiesen. In Rücksicht auf ihre Abendmahlslehre stellt er sie mit den Sacramentirern zusammen; ihre Lehre von der Nothwendigkeit einer fides formata ist ihm selbstverständlich ein grober Verstoß gegen seine Lehre vom alleinseligmachenden Glauben.

§. 517.

Wir haben an den abendländischen Sectirern bisher hauptsächlich den manichäischen Charakter als bezeichnenden Zug ihrer

---

[1]) Bibl. Magn. XIII, p. 312 ff.

[2]) Vgl. damit die Oben §. 510 von Euthymius gegebene Schilderung der Bogomilen.

[3]) Bibl. Magn. XIII, p. 194 f.

Lehrern hervorgehoben. Daneben stellt sich aber eben so entschieden als ein zweiter charakteristischer Zug die Neigung zur symbolisirenden Umdeutung und pantheistischen Verflüchtigung der christlichen Lehrdogmen hervor. Diese Seite der häretischen Geheimlehre wurde bereits bei jenen Sectirern offenbar, welche der Erzbischof Heribert von Mailand in der Nähe Turin's (c. a. 1030) entdeckte. Der Führer derselben, Girard, gab vor, an Jesum Christum und an die heilige Dreieinigkeit zu glauben; verstand aber unter Christus das fromme Menschengemüth, unter der Geburt des Sohnes Gottes aus der Jungfrau die Geburt des frommen Sinnes aus der Lesung der heiligen Schrift, unter dem heiligen Geiste das rechte Verständniß der heiligen Schrift [1]. Stephan von Borbone [2]) berichtet, daß die sogenannten boni homines oftmals ausgesagt hätten, jeder bonus homo sei ein Sohn Gottes, wie Christus, der keine andere Seele hatte als Gott selbst oder den heiligen Geist; die Mysterien der Incarnation, Geburt, Passion und Auferstehung Christi seien ihnen nur symbolische Ausdrücke für die Empfängniß, Geburt, geistige Erneuerung und himmlische Erhebung des bonus homo; das Martyrium eines bonus homo sei das wahre Leiden Christi; die Benennungen der kirchlichen Sacramente seien ihnen nur sinnbildliche Bezeichnungen der inneren Reinigung und Heiligung des bonus homo; wenn sie verhalten würden, den kirchlichen Dreieinigkeitsglauben zu bekennen, so behielten sie sich vor, unter dem Vater Denjenigen zu verstehen, der einen anderen für die Secte gewinnt, unter dem Sohne das neugewonnene Mitglied, unter dem heiligen Geiste aber die rechte Einsicht, zu welcher der Proselyth bekehrt werde. Der diesen Umdeutungen zu Grunde liegende Pantheismus wurde von der Secte der sogenannten Brüder und Schwestern des freien Geistes offen ausgesprochen. Nach der Lehre dieser Secte — sagt der Straßburger Bischof Johann von Ochsenstein in einem Berichte von a. 1317 [3]) — ist Gott formaliter Alles, was ist; somit ist auch der Mensch, und zwar dieser vorzugsweise, Gott. Diese

---

[1]) Vgl. meine Schrift Thom. Aq. Bd. I, S. 670.

[2]) De septem donis Spiritus S., P. IV, c. 30. Näheres über diese Schrift in Thom. Aq. Bd. I, S. 690 f.

[3]) Vgl. Mosheim de Beghardis et Beguinabus (op. posth., Leipzig, 1790), p. 256.

Sectirer legen sich demnach bei, Gott von Natur zu sein, mit allen Eigenschaften Gottes, selbst jener der weltschöpferischen Allmacht; ja sie glauben mehr zu schaffen, als Gott selbst. Da sie Gott von Natur sind, so kehren sie nach dem Tode ganz gewiß wieder in das göttliche Wesen zurück, aus dem sie hervorgegangen; bedürfen daher keines Erlösers, der sie entsündigte, glauben an kein Gericht und an keine Hölle; auch bedürfen sie, in ihrem inneren Instinct sich genügend, des äußeren Evangeliums nicht.

In diesen Sätzen legt sich das äußerste Extrem einer, in ihrer forcirten Überspannung in ihr Gegentheil umschlagenden spiritualistischen Einseitigkeit dar, welche sich unter dem Scheine des Strebens nach tieferer Innerlichkeit und Geistigkeit der christlichen Lebensauffassung anempfahl, hiemit aber auf ein Gebiet hinüberlenkte, wo sich, wofern es an der rechten und vollkommenen Einordnung in die von der Kirche gezogenen Gränzen der freien innerlichen Bewegung fehlte, nach allen Seiten hin die gefährlichsten Irrwege und Abwege darboten. Derlei Gefahren drohten auch solchen, welche, obschon sie ihre sittliche Lebensführung auf's strengste der kirchlichen Zucht und Sitte einordneten, ja innerhalb der von der Kirche gezogenen Schranken der sittlichen Lebensführung einen höheren Grad sittlicher Vollkommenheit anstrebten, dennoch die scharfe und feine Gränzlinie nicht kannten, durch welche die Gottinnigkeit vom trügerischen Irrwahne blasphemischer Vermessenheit geschieden ist. Dieß gilt im Besonderen von den Begharden des 13ten und 14ten Jahrhunderts, unter welche sich übrigens auch vielfach Anhänger der Brüder und Schwestern vom freien Geiste nebst anderen Sectirern ähnlichen Schlages drängten, um durch den Namen der Begharden sich selber zu decken und vor gerichtlichen Verfolgungen zu schützen. Ruysbroek charakterisirt den mystischen Pantheismus, der sich zufolge der Beimischung dieser unlauteren Elemente in den Beghardenvereinen theilweise hervorbildete[1]), und theilt diese pantheistischen

[1]) Auf dem Concil zu Vienne (a. 1311) wurden folgende Sätze häretischer Begharden und Beguinen verurtheilt:

1. Homo in vita praesenti tantum ac talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddatur penitus impeccabilis, et amplius in gratia proficere non valebit. Nam (ut dicitur) si quis potest semper proficere, possit aliquis Christi perfectior inveniri.

Mystiker in drei Classen: Ein Theil derselben sagt, sie selbst seien Gottes Wesenheit, und so absolut ruhend, als ob sie gar nicht existirten, weil Gottes Wesen an sich nicht activ sei, sondern nur der heilige Geist in Gott operire; sie hielten sich daher für höher als den heiligen Geist, und glaubten, weder Gott noch ein Geschöpf könne ihnen etwas geben oder nehmen, im Himmel seien keine Unterschiede, noch Ordnungen, sondern eine einzige, einfache, selige, thatlose Wesenheit, Gott; aus dieser sei ihre Seele entsprungen, und in dieselbe würde sie nach dem Tode wieder zurückkehren. Ein anderer Theil dieser Mystiker glaubte, sie seien von Natur Gott und durch ihren eigenen freien Willen zur Existenz gekommen; wenn ich nicht gewollt hätte, wäre ich nicht geworden und keine Creatur; Gott weiß, will und kann nichts ohne mich, mit Gott habe ich mich und Alles geschaffen; von meiner Hand hängen Himmel und Erde ab; alle Ehre, die Gott zu Theil wird, wird auch mir erwiesen, denn in meiner Wesenheit bin ich Gott von Natur; es sind keine Personen in Gott, sondern es ist nur Ein Gott, und mit ihm bin

---

2. Jejunare non oportet hominem, nec orare, postquam gradus perfectionis hujusmodi fuerit assecutus, quia tunc sensualitas est ita spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet.

3. Illi qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subjecti obedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur. Quia (ut asserunt), ubi Spiritus Domini, ibi libertas.

4. Homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam obtinebit in vita aeterna.

5. Quaelibet intellectualis creatura in se ipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum, et eo beate fruendum.

6. Se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.

7. Mulieris osculum (cum ad hoc natura non inclinet) est peccatum mortale; actus autem carnalis (cum ad hoc natura inclinet) peccatum non est, maxime cum tentatur exercens.

8. In elevatione Corporis Christi non debet assurgere, nec eidem reverentiam exhibere, asserentes, quod esset imperfectionis ejusdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent, quod circa mysterium seu sacramentum Eucharistiae, aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent.

ich dasselbe Eine, das er ist. Eine dritte Klasse dieser Mystiker sagte, was Christus ist, das bin ich auch, geboren aus dem Vater nach der Gottheit, geboren als Mensch in der Zeit; was ihm von Gott gegeben, das ist auch mir gegeben; er wurde in das wirkliche Leben gesandt, mir zu dienen, für mich zu leben und zu sterben; ich bin in das contemplative Leben gesandt, welches noch erhabener ist und zu welchem auch Christus gelangt sein würde, hätte er länger auf Erden gelebt; alle Ehre, die ihm gebührt, gehört auch mir und allen Contemplativen; im Sacrament werde ich mit ihm erhoben, denn ich bin mit ihm Ein Fleisch und Blut, Eine unzertrennliche Person. Das Gemeinsame aller dieser Arten von Mystikern setzt Ruysbroek darein, daß sie in der bloßen nackten Natur, ohne Gottes Gnade und ohne Tugenden über die Vernunft in ihre Wesenheit sich zurückzögen und dort Muße, Ruhe und eine bildlose Nacktheit fänden [1]).

Mit solchen pantheistischen Begharden hieng theilweise auch der berühmte Dominicanerprediger Meister Eckart zusammen, dessen Gedanken sich so sehr in das Mysterium der Geburt Gottes in der Menschenseele versenkten, daß ihm die leibliche Geburt Gottes in Christo dagegen gehalten als etwas relativ Untergeordnetes erschien. Grund dessen ist, weil ihm überhaupt das Irdische, Sichtbare, Endliche nichts gilt [2]), und die Fleischwerdung Gottes nur in einem dienenden Verhältnisse zur Heiligung und endlichen Klärung der Seelen in Gott steht. Dieses Mysterium vollzieht sich in der verborgensten Innerlichkeit der Seelen [3]), und macht den Menschen Christo gleich, der eigentlich nichts anderes, als die in den Heiligen sich verwirklichende ewige, aber real subsistente Idee der Mensch-

---

[1]) Näheres hierüber bei Engelhardt Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek (Erlangen, 1838), S. 224. 239; Staudenmair Grundfragen der Gegenwart (Freiburg, 1851), S. 125 ff.; Dogmatik, Bd. IV, S. 300 ff.

[2]) Omnes creaturae sunt purum nihil — lautet einer der von Johann XXII an Meister Eckart verurtheilten Sätze. Siehe Raynald ad a. 1329, n. 70.

[3]) Auf die falsche Auffassung der Innerlichkeit des christlichen Lebens beziehen sich folgende an Meister Eckart verurtheilte Sätze: Deus non praecepit actum exteriorem. — Actus exterior non est proprie bonus, nec Deus proprie ipsum operatur. — Afferamus fructum actuum, non exteriorum, qui nos bonos non faciunt; sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur. — Deus animas amat, non opus externum.

heit ist [1]). Daraus folgt nun wol von selbst und unabweislich, daß, wie Gott im Sohne sich selbst setzt, so auch in allen Seelen, welchen er sich eingießt, und welche dadurch in Gott selbst transformirt werden. Nach ihrer ethischen Erscheinung ist diese Transformation, soweit sie im Leben dieser Zeit sich vollzieht, ein gänzliches Losschälen von allem Zeitlichen und Irdischen, ein gänzlicher Verzicht, nicht bloß auf jeden Eigenwillen d. h. auf jedes Begehren nach irgend etwas Besonderem außer Gott, sondern auch auf das eigene Sein und Wohlsein, und auf die eigene Persönlichkeit, so weit sie etwas von Gott Unterschiedenes sein sollte [2]). Wir haben an einem anderen Orte [3]) die falschen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen dieser vom rechten Wege abirrenden Mystik angegeben, und zugleich bemerklich gemacht, in welcher Weise die Wissenschaft

---

[1]) Darauf beziehen sich folgende, aus Eckart's Lehre gezogene und verurtheilte Sätze: Homo nobilis est unigenitus Filius Dei, quem Pater ab aeterno genuit. — Pater generat me suum Filium et eundem Filium. Quidquid Deus operatur unum est. Propterea generat me filium suum sine omni distinctione.. Die Identification von Christus und Christen, Gott und Mensch hat die Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung zur Folge: Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. — Concedi potest, quod mundus ab aeterno fuerit. — Simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

[2]) Auch dieser transscendentale Quietismus fiel der kirchlichen Rüge anheim. Johann XXII censurirte folgende Sätze Eckart's: Eum qui orando singulare aliquid et determinatum petit, malum petere et male, quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari. — In illis hominibus honorari Deum, qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed iis omnibus renunciaverunt. — Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare; ego volo de hoc deliberare; quia ubi essem accipiens a Deo, essem sub eo vel infra eum sicut famulus vel servus, et ipse sicut Dominus in dando: sic vero in aeterna vita non erit. — Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum, sicut in Sacramento Eucharistiae panis convertitur in Corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse; unum, non simile.

[3]) Gesch. d. Thom., S. 655 ff., woselbst auf S. 656 Zeile 14 v. Unten: Erkenntnißacte, statt: Erkenntnißobjecte, zu lesen ist.

der mittelalterlichen Schule, namentlich im Lehrsysteme des heiligen Thomas, bei aller Anerkennung des der Menschenseele eingeschaffenen Zuges nach dem Göttlichen und Ewigen der falschen Überschwenglichkeit solcher Ausschreitungen vorbeugte. Hier ist nur noch auf das Gedankenziel hinzuweisen, welches in der Mystik Eckart's und aller anderen, welche die Geburt des Gottessohnes in der Menschenseele zum Mittelpuncte ihrer meditativen Versenkung in die christliche Heilslehre machten, angestrebt wurde. Es ist die anthropologische Vermittelung und Bewahrheitung der christlichen Heilslehre, welche in diesen Gedankenbestrebungen gesucht wurde, und die Idee der in Gott geklärten menschlichen Persönlichkeit zu ihrem specifischen Objecte hatte. Die mittelalterliche Mystik faßte, wie man sieht, ihr Object von seiner ethischen und religiösen Seite, und die Irrung eines Eckart bestand darin, daß er diese Seite mit der metaphysischen confundirte. Sein Schüler Tauler hat diese Irrung vermieden, und in seiner „Nachfolgung des armen Lebens Christi" sich einfach an die ethische Seite gehalten, aber auch da noch das Geistliche schlechthin mit dem Geistigen confundirt, so daß nach seiner Ansicht eine philosophische Betrachtung des Menschen, so weit sie nicht eine specifisch-ascetische wäre, in allen höheren, das ideelle Wesen des Menschen betreffenden Fragen, völlig unfruchtbar oder eigentlich gar nicht möglich wäre. Wenn er die Meister der Natur oder Philosophen beschuldiget, daß sie die Tugend nur wegen ihrer Annehmlichkeit zu schätzen wüßten, also eine sittlich edle Auffassung des Menschen nicht zu erringen vermöchten, so kann dieser Tadel doch nur dem unerlösten heidnischen Bewußtsein, nicht aber dem durch christliche Bildung geklärten und geläuterten humanen Sinne gelten, der von der Idee des Menschen ausgehend doch wol auch einer menschlich edlen Auffassung der Dinge und Verhältnisse fähig ist und das Medium abzugeben hat, in welchem sich die Vermittelung der Traditionen der besseren, d. i. gesunden und wirklich tiefen Mystik (Suso, Tauler, Thomas von Kempen) mit dem entwickelteren Weltverstande des heutigen Geschlechtes zu vollziehen hat. Dieß ist die sogenannte anthropologische Verständigung über die christliche Lebensanschauung, welche, so weit sie eine philosophische Basis sucht, doch einzig nur auf die Idee des Menschen selber zurückgehen kann, und aus dieser sich begründen muß. So wird denn auch die mystische Meditation über die Geburt des ewigen Wortes

im Menschen durch eine philosophisch-moralische Aufzeigung und Nachweisung der Hervorbildung der geistig-sittlichen Persönlichkeit aus dem gottgesetzten Menschenwesen unterbaut werden müssen, um die Lehren der besseren Mystik in das Licht eines menschlich edlen Verständnisses zu rücken, und zugleich allen ungesunden, gegen das richtige Gefühl streitenden Ausschreitungen und Verirrungen falscher oder affectirter Gottinnigkeit und Tiefe zu wehren und vorzubeugen.

§. 518.

Gegen die Excrescenzen einer falschen und ungesunden Mystik äußerte sich bereits Gerson sehr entschieden in seiner Schrift de distinctione verarum visionum a falsis [1]), in welcher er die Kriterien angibt, an welchen das Vorgeben eines höheren und außergewöhnlichen übernatürlichen Gnadenlebens zu prüfen ist. Als solche Kriterien stellt Gerson gewisse Tugenden auf, welche den eine höhere, übernatürliche Erfahrung Vorgebenden nothwendig eigen sein müssen, wenn ihr Vorgeben glaubhaft sein soll. Es sind dieß die fünf Tugenden der Demuth, belehrsamer Fügsamkeit (discretio), beharrender Leidensgeduld, der veritas, die sich durch vollkommenen Einklang der vorgegebenen höheren Erleuchtungen mit der heiligen Schrift erproben muß, der wahren, ächt geistigen Gottesliebe [2]). Bezüglich dieses letzteren Punctes warnt Gerson vor jenen traurigen Verirrungen, welchen so vielfach Begharden und Beguinen anheimfielen. Er erinnert im Besonderen an das berüchtigte Buch einer gewissen Maria von Valenciennes, die da meinte: Charitatem habe, et fac quod vis. Dieß hieß den status viatorum mit dem status beatorum verwechseln; die Seligen sind allerdings nicht mehr jenen

---

[1]) Gersonii Opp. (ed. Dupin), Tom. I, p. 43—59.

[2]) Moneta spiritualis revelationis tanquam aurea in quinque principaliter examinanda, scil. in pondere, in flexibilitate seu tractabilitate, in durabilitate, in configuratione et colore. Et hoc secundum quinque virtutes ex quibus sumitur argumentum monetae spiritualis legitimae. Humilitas dat pondus; discretio flexibilitatem; patientia durabilitatem; veritas configurationem; charitas dat colorem. Has quinque virtutes legimus Mariam habuisse in angelica revelatione sibi facta. Similiter in Zacharia et Elisabeth concluduntur exstitisse ex serie evangelii Lucae dum Joannis nomen fuit revelatum. L. c., p. 45.

Geboten unterworfen, durch welche die unvollendeten und unvollkommenen Erdenmenschen zur seligen Vollendung geleitet werden sollen. Auch die übrigen vier Kriterien bespricht Gerson einläßlich, und beleuchtet sie durch mancherlei Beispiele und ihm selbst untergekommene Fälle [1]).

Wenn die in der angeführten Schrift enthaltenen Warnungen hauptsächlich die praktische Übung des frommen Lebens betreffen, so rügt Gerson in ein paar anderen Schriften die Ausschreitungen der doctrinellen Mystik. Den Anlaß dazu gab ihm das durch einen Karthaüser zugesendete Buch Ruysbroek's „vom Schmucke der geistlichen Hochzeit", welches in drei Theilen die drei Stadien des frommen Lebens: actives, spirituelles, contemplatives Leben, abhandelt. Im dritten Theile desselben [2]) kommt nun die Behauptung vor, daß die Seele auf der Stufe vollkommener Contemplation nicht nur Gottes Wesenheit im Lichte Gottes d. i. in Gott anschaue, sondern selber das göttliche Licht sei — daß sie somit ihr eigenthümliches Sein verliere, in das göttliche Sein absorbirt und umgeformt werde, und in jenes ideale Sein überfließe, das sie von Ewigkeit in der göttlichen Wesenheit besessen, und durch welches ihre zeitliche Existenz causirt sei. Sollte dieß nicht Ruysbroek's Meinung sein, so habe er sich jedenfalls doch so unglücklich ausgedrückt, daß die Gefahr des Mißverstehens sehr nahe liege. Zwar hätten einige Theologen die Frage aufgeworfen, ob Gott nicht bloß objectiv, sondern auch formell die Erkenntniß und der Genuß der seligen Seelen sein werde; allein kein Theolog habe diese Frage bejaht, und noch weniger eine Umwandlung der Seele in ihre ewige Idee gelehrt, da sie dann ja gar nicht mehr Seele des wiedererstehenden Leibes zu sein vermöchte. Die Worte Pauli 1 Kor. 6, 7 seien nur von einer moralischen Einigung der Seele mit Gott zu verstehen, wie sie auch unter gleichgesinnten Menschen (vgl. Apgsch. 4, 32) statt habe. Gerson will Ruysbroek zwar keineswegs einer bewußten Häresie

---

[1]) Vgl. Näheres über diese Schrift und über Gerson's Verhalten zu den Offenbarungen der heiligen Brigitta bei Schwab: Johannes Gerson u. s. w. (Würzburg, 1858), S. 362—367.

[2]) Vgl. Gersonii Epistola ad fratrem Bartholomaeum Carthusiensem super tertia parte libri Joannis Ruysbroech de ornatu nuptiarum spiritualium. Opp. I, p. 59—63.

zeihen, vermuthet aber, daß er die gerügte irrthümliche Meinung von häretischen Begharden angenommen habe.

Ein Schüler Ruysbroek's, Johann von Schönhofen, glaubte seinen Lehrer gegen Gerson's Tadel vertheidigen zu müssen.[1] Die von Ruysbroek gelehrte Einigung der verklärten Seele mit Gott sei nicht im pantheistischen Sinne als Gottwerdung der Menschenseele zu verstehen, sei aber freilich ungleich mehr, als die bloße moralische Einigung der Seele mit Gott in Kraft der heiligenden Gnade. Ruysbroek habe jene Einigung gemeint, welche in Folge der ekstatischen Liebe und der dadurch erwirkten Zerfließung der Seele eintrete; in diesem Zustande nämlich sterbe die Seele, von der Wahrnehmung der göttlichen Gegenwart und von der damit verbundenen Seligkeit ganz und gar in Besitz genommen, sich selbst und allen Geschöpfen ab, und werde ganz in Gott ausgedehnt. Ein solches Entrücktwerden in Gott werde ja auch durch die Schrift gelehrt, und nicht minder die von Ruysbroek behauptete Umwandlung der Seele (2 Kor. 3, 18); freilich sei dieselbe unaussprechlich, und jeder Versuch, sie zu erklären, der Gefahr des Mißverstehens ausgesetzt. Ruysbroek habe nicht mehr und nicht Anderes gesagt, als vor ihm ein Dionysius Areopagita, Bernardus, Hugo und Richard a St. Victore. Auch der heilige Thomas Aquinas sagt, daß in den Gottschauenden Gott die Form des Intellectes derselben sei, weil in anderer Weise ein geistiges Eindringen in das Wesen Gottes nicht möglich sei. Gerson[2] gab sich mit dieser Entgegnung nicht zufrieden, sondern blieb dabei, daß Ruysbroek's Ausdrucksweise als verfehlt und irrig zu betrachten sei. Von der Einigung der Seelen und Geister mit Gott lasse sich nichts anderes sagen, als daß sie eine Art Verähnlichung mit Gott sei, und hierauf seien alle metaphorischen Redeweisen über jene Einigung zurückzuführen. Durch die Verähnlichung mit Gott werde aber die Natur nicht aufgehoben sondern vervollkommnet, somit in ihrem ursprünglichen creatürlichen Sein bestätiget.

---

[1] Libellus fratris Joannis de Schoenhovia, qui nititur defendere quaedam dicta Joannis Ruysbroech contra magistrum Joannem de Gerson, Cancellarium Parisiensem. Abgedr. in Gerson. Opp. I, p. 63—78.

[2] Epistola Magistri Joannis Gersonii ad Bartholomaeum Carthusianum contra praedictam defensionem. Opp. I, p. 78—82.

Diese letzte Bemerkung ist an sich vollkommen richtig, läßt sich indeß mit demjenigen, was Ruysbroek lehrte, immerhin ganz wol vereinbaren. Daß die unbegränzte und unbedingte Hingabe der Seele an Gott mit der höchstgesteigerten Energie der Seele zusammenfalle, versteht sich von sich selber; und somit wird aus der von den Mystikern gelehrten Einströmung der göttlichen Lichtfülle gerade das von Gerson urgirte creatürliche Selbstsein der Seele in seiner höchsten Potenz sich ergeben. Als ein Außersichsein der Seele wird dieser Zustand nur im Vergleiche mit dem gegenwärtigen Zustande der an den irdischen Leib gebundenen und an das irdische Dasein gefesselten Seele beschrieben werden können; und weiter auch insofern, als die in Gott geklärte Seele vollkommen von Gott in Besitz genommen, und ganz und gar von ihm erfüllt ist. Eben so gewiß ist aber, daß sie eben dann erst vollkommen sich selbst findet, und abgezogen von Allem, was sie von ihrem wahren Ziele abziehen könnte, vollkommen bei sich selbst ist. Gleichwol ist dieser Zustand höchster Freiheit zugleich auch ein Zustand absoluter Bindung, in welchem das Gutsein für die Seele nicht mehr Sache der Wahl, sondern etwas Natürliches ist. Dieß nun, daß dem wandelbaren Geschöpfe das Gutsein zur unwandelbaren Natur wird, wird die von den Mystikern gelehrte Vergottung der verklärten Menschenseele bedeuten — ein Zustand, in dessen Schilderung Ruysbroek, der ja auch die wesenhafte Verschiedenheit der creatürlichen Seele an Gott festhalten will [1]), der Sache nach kaum zu hoch gegriffen haben dürfte, obschon er es versäumte, neben der einen Seite desselben, dem Versenktsein in Gott, auch noch die andere Seite, nämlich den durch dieses Versenktsein erlangten vollkommensten Selbstbesitz hervorzuheben, in Kraft dessen die Seele die gottgedachte Idee ihrer selbst vollkommen darstellt, oder, wie Ruysbroek sagt, in ihr seit ewig von Gott gedachtes ideales Sein übergeht, ohne deßhalb in Gott aufzugehen [2]).

---

[1]) Vgl. Schwab a. a. O., S. 361.

[2]) Ruysbroek nennt dieses ideelle Sein das esse increatum der Creatur. Staudenmair hat, ohne Zweifel auch mit Rücksicht auf die hier nahe liegenden Irrungen (vgl. Unten §§. 534 f.), in seiner „Philosophie des Christenthums" (Gießen, 1838, Bd. I) scharf zwischen der Sapientia increata und Sapientia creata unterschieden, und eine umfangreiche Darstellung

§. 519.

Neben einer falschen Mystik trat ein falscher, anmaßlicher Prophetismus als charakteristischer Zug der mittelalterlichen Sectirer hervor, der sich darin gefiel, den Anbruch eines neuen und letzten Weltalters zu verkünden, in welchem die Fülle des heiligen Geistes offenbar werden sollte. Als ein solcher Prophet trat der Stifter der Apostelbrüder Gherardino Sagarelli auf, der a. 1300 zu Parma auf dem Scheiterhaufen endete; nach ihm Dolcino, welchen sieben Jahre später sammt seiner Gefährtin Margarita das gleiche Loos ereilte. Gherardino sah in der römischen Kirche die große Hure und das siebenköpfige Thier der Offenbarung Johannis. Dulcino unterschied in einem, unmittelbar nach Gherardino's Hinrichtung erlassenen Sendschreiben an alle Christen vier Perioden der Kirche. Die erste Periode ist jene der Heiligen des A. T. Die zweite reichte von Christus bis auf den Papst Sylvester; in dieser Periode galt die jungfräuliche Enthaltsamkeit mehr als die Ehe, die Armuth mehr als der Reichthum. Dieß änderte sich in der dritten Epoche, und weder der heilige Benedict, noch der heilige Franciscus und Dominicus vermochten die Entartung des Klerus zu verhüten. So sei denn mit Gherardino eine vierte Epoche angebrochen, in welcher die Erneuerung des apostolischen Lebens und der apostolischen Armuth begonnen habe, und zwar in einer viel vollkommeneren Form, als es durch die Bettelmönche geschehen; und diese vierte Epoche soll bis an's Ende der Welt, bis zur Erscheinung des Antichrist, währen. Der römischen Kirche steht ein naher Untergang bevor, in Friedrich von Arragonien, dem zukünftigen Kaiser, wird baldigst ein Rächer erstehen, dessen Schwerte Papst Bonifaz VIII und seine Cardinäle geliefert werden sollen, auf daß ein neuer, heiliger Papst aus dem Apostelorden an die Stelle der bisherigen römischen Päpste trete. Also sei es in der Offenbarung Johannis vorausgekündet für Alle, welche die Sprache der Offenbarung verstehen und ihre Mahnung hören wollen.

---

der christlichen Lehre von der Idee unternommen, zu deren vollständiger Ausführung dieser hochbegabte und verdienstreiche Gelehrte leider nicht gekommen.

Auch aus der Zelantenpartei des Franciscanerordens ließen sich Einzelne zu weitgehenden Anklagen wider die römische Kirche fortreißen; so Peter (Petrus Joannis) von Oliva († 1297), dessen Commentar über die Apokalypse nach seinem Tode einer Prüfung unterzogen und verurtheilt wurde, a. 1326 [1]). Ein Cardinal am päpstlichen Hofe zu Avignon zog 42 Sätze aus diesem Commentar aus [2]), und legte sie im Auftrage des Papstes Johann XXII den Doctoren der Pariser theologischen Facultät zur Beurtheilung vor. Die mit der Prüfung Beauftragten erkannten die ausgezogenen Sätze. als verwegen, ketzerisch, theilweise auch als abgeschmackt und ungereimt [3]). Es war in denselben gesagt, daß das apokalyptische Gesicht von der Verdammung der Hure und des siebenköpfigen Thieres auf die römische Kirche zu deuten, und die darauf folgende neue Hochzeit des Lammes mit seiner Braut als Gründung einer neuen Kirche nach Verwerfung der römischen zu verstehen sei; die römische Kirche als die fleischliche bezeichnet, ihre Anhänger als Satelliten des mystischen Antichrist, eines Vorläufers des wirklichen Antichrist dargestellt, welche die Christenheit irre leiten, indem sie dieselbe zum Gehorsam gegen die fleischlichen Satzungen des Papstes und zur Verfolgung der wahren Armen reizen; die dem Auftreten des heiligen Franciscus nachfolgende Verwerfung der römischen Kirche sei

---

1) Schon früher hatte Clemens V auf dem Concil zu Vienne (1312) folgende Sätze Oliva's verurtheilt: 1. Daß das Wesen Gottes zeuge und gezeugt werde; 2. daß die Seele, als geistig und vernünftig, nicht die Form des Körpers sei; 3. daß die Taufe wol den Nachlaß der Sünden wirke, aber nicht Gnade und Tugenden verleihe; 4. daß Christus am Kreuze den Lanzenstich vor seinem Verscheiden erhalten habe.

2) Der Wortlaut dieser Sätze bei Natalis Alexander Hist. Eccl., Saec. XIII et XIV, cap. 3, art. 9.

3) Litera Magistrorum in Theologia infra scriptorum, qui articulos infrascriptos de Postilla Fr. Petri Joannis Olivi, quondam Ordinis Minorum facta super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt, et ipsos tam temerarios, quam haereticos judicarunt. Abgedr. in Baluzii Miscellan. (Paris, 1678), Lib. I, p. 213—267. — Die mit der Prüfung betrauten Doctoren waren: Guido Carmelita und sein Ordensgenosse Simon Anglicus, die Minoriten Bertrandus de Turre und Arnaldus Rojardi, die Dominicaner Wilhelm de Landuno und Petrus de Palude, Nicolaus de St. Justo, der Benedictiner Laurentius Anglicus,

die vollkommene Einführung der neuen Geistesepoche, deren Anfänge mit dem Auftreten des heiligen Franciscus zusammenfallen[1]); an der Regel desselben dürfte der Papst eben so wenig etwas ändern, als am Evangelium, sie sei von Christus und den Aposteln buchstäblich beobachtet worden. Es sind dieß Sätze, welche an jene des Minoritenbruders Gerhard, des Verfassers des Introductorius in evangelium aeternum erinnern[2]), und letztlich auf Joachim von Flora zurückzuführen sind. Bemerkenswerth ist auch der in diesen prophetischen Geschichtsconstructionen enthaltene Hinblick auf die griechisch-orientalische Kirche. Wie Gerhard der schismatisch-griechischen Kirche augenscheinlich den Vorzug vor der römischen einräumt[3]),

---

[1]) Peter von Oliva unterschied sieben Zeitalter der Kirche: Quantum ad primum — lautet eine Stelle seines Commentars zur Apokalypse — qui scil. sint septem status Ecclesiae in his visionibus descripti, sciendum, quod primus est fundationis Ecclesiae primitivae in Judaismo sub Apostolis factae. Secundus fuit probationis et confirmationis ejusdem per martyria quae potissime inflicta sunt a paganis in toto orbe. Tertius fuit doctrinalis expositionis fidei rationabiliter confutantis et convincentis insurgentes haereses. Quartus fuit anachoreticae vitae mundum usque ad extrema solitudinis fugientis et carnem austerrime macerantis, suoque exemplo totam Ecclesiam instar solis et stellarum illuminantis. Quintus fuit vitae communis, partim zeli severi, partim condescensivi sub Monachis et Clericis temporales possessiones habentibus. Sextus est renovationis evangelicae vitae et expugnationis antichristianae et finalis conversionis Judaeorum et gentium, seu iteratae reaedificationis Ecclesiae simul primae. Septimus vero, prout spectat ad vitam istam, est quaedam quieta et mira participatio futurae gloriae, ac si coelestis Jerusalem videatur descendisse in terram; prout tamen spectat ad aliam vitam, est status generalis resurrectionis et glorificationis sanctorum et finalis consummationis omnium. Als Anfänge dieser 7 Epochen werden bezeichnet: 1) das erste Pfingstfest; 2) der Anfang der Christenverfolgungen unter Nero; 3) die Bekehrung des Kaisers Constantin; 4) das Zeitalter des heiligen Benedict; 5) das Zeitalter Karl's des Großen; 6) das Auftreten des heiligen Franciscus. Plenius tamen debet incipere a damnatione Babylonis meretricis magnae, quando praefatus angelus Christi signo signabit per suos futuram malitiam Antichristi. 7) Septimus autem uno modo inchoat ab interfectione illius Antichristi, qui dicet se Deum et Messiam Judaeorum. Alio modo inchoat ab initio extremi judicii omnium reproborum et electorum.

[2]) Vgl. meine Schrift Thom. Aq. Bd. I, S. 208 ff. und S. 75.

[3]) Vgl. Thom. Aq. Bd. 1, S. 743, Anm. 3.

so auch Peter von Oliva [1]), welcher eine Verlegung des Kirchenprimates aus Babylon (Rom) nach Jerusalem in Aussicht stellt. Oliva's Schüler, Ubertino von Casale, suchte in seiner Schrift de paupertate Christi seinen Lehrer von der Beschuldigung, unter der babylonischen Hure die römische Kirche gemeint zu haben, zu entlasten [2]), ohne daß es ihm jedoch gelungen wäre [3]); das Buch wurde verdammt, die Gebeine Oliva's ausgegraben und verbrannt [4]). Schon früher (a. 1318) waren vier Franciscaner, welche die aus Oliva's Schrift gezogenen Artikel hartnäckig vertheidiget hatten und nicht widerrufen wollten, zu Marseille als Ketzer verbrannt worden. Die häretischen, zu den Begharden übergegangenen Tertiarier des Franciscanerordens rächten sich an Papst Johann XXII dadurch, daß sie sagten, er selber sei der mystische Antichrist, von welchem Oliva geredet hätte [5]).

§. 520.

Die Verbitterung des Peter von Oliva gegen die römische Kirche gieng aus einer Überspannung ascetischen und reformatorischen Eifers hervor, an welcher auch andere aus seinen Ordensgenossen litten, die sich, weil es ihnen troß des von ihnen gewählten Berufes strengster Weltentsagung an dem Geiste wahrhafter Heiligkeit fehlte, in das Schisma, ja in die Häresie hinübertreiben ließen, und von gottbegeisterten Nachahmern des armen apostolischen Lebens der Jünger Christi in falschem und unerleuchtetem spiritualistischem Freiheits-

---

[1]) Einer der verurtheilten Sätze Oliva's lautete: Quod Angelus Franciscus non ita in ecclesia carnali Latinorum, sicut in Graecis et Saracenis et Tartaris et Judaeis prosperari se sentiet, spiritualemque fructum ferre.

[2]) Auch Ubertino hinterließ ein Buch: de septem ecclesiae statibus. Gedruckt zu Venedig, 1516.

[3]) Vgl. Baluz. Miscell. Lib. I, p. 293; 307 ff.; Bulaeus Hist. Univers. Paris. Tom. III, p. 537 ff.; vgl. auch Wadding Annal. Minor. (ed. Rom. 1733) Tom. V, p. 378.

[4]) Vgl. Raynald ad a. 1325, n. 20.

[5]) Über den Prophetismus dieser Tertiarier vgl. den der historia inquisitionis Tolosanae (Amsterdam, 1692, ed. Limborch) als Anhang beigegebenen Liber Sententiarum: Sentt. 302—304. 306. 308. 312. 316. 320. 323. 325. 385.

eifer zu fanatischen Zeloten und demagogischen Aufrührern herabsanken, und, mit den unsaubersten Elementen der Volkshefe sich verschwisternd, das Ihrige dazu beitrugen, die ohnehin bereits gährende Zeitstimmung noch mehr aufzuwühlen. Der Streit, um den es sich hier handelte, war anfangs eine innere Familienangelegenheit des Franciscanerordens, gewann aber in Folge der daran sich hängenden Verwickelungen eine kirchlich-politische Bedeutung von nicht gewöhnlicher Art. Schon nach dem Tode des heiligen Franciscus hatte sich der von ihm gestiftete Orden in eine strengere und minder strenge Partei gespalten; die strengere Partei war die verfolgte, und selbst ein Antonius von Padua mußte, weil er an der Regel treu und unverbrüchlich festhielt, unter der Vorsteherschaft des P. Elias, des Hauptes der minder strengen, Ketten und Schläge dulden. Die Päpste suchten zwischen beiden Parteien zu vermitteln; Innocenz IV wollte den zwischen ihnen bestehenden Streit über die Erlaubtheit eines irdischen Besitzes dadurch schlichten, daß er dem Orden zwar das Recht zusprach, Häuser, liegende Gründe, Bücher und Geräthschaften zu haben, für den Eigenthümer dieser Besitzthümer aber den heiligen Petrus und die römische Kirche erklärte. Papst Nikolaus III, welcher dem Orden sehr gewogen war, erneuerte in der Bulle: Exiit qui seminat, die Entscheidung des Papstes Innocenz IV, und erließ zugleich eine vermittelnde Erklärung der Ordenssatzungen, indem er zwischen solchen Puncten, zu welchen alle Glieder des Ordens strenge verpflichtet seien, und anderen, deren Befolgung nicht Gesetz, sondern dem Eifer der Einzelnen überlassen sei, unterschied; strenge Pflicht seien nur jene evangelischen Rathschläge, welche in der Ordensregel ausdrücklich genannt seien. Es sei lobenswerth, im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung gar nichts besitzen und einzig von Geschenken und vom Ertrage der Arbeit leben zu wollen; Pflicht und Schuldigkeit aber sei es, nichts Überflüssiges zu haben, sich in Allem auf das Nöthigste zu beschränken, nichts zu borgen, und empfangenes Geld, bis es verwendet worden, als Eigenthum des Schenkenden zu betrachten. Nicht alle Ordensglieder sind zur Handarbeit verpflichtet; Studien, kirchliche Amtsgeschäfte, Übung im Gebete und in der Betrachtung seien ausreichende Gründe der Enthebung von der Pflicht der Handarbeit. Die letzten Weisungen des heiligen Franciscus oder sein Testament seien nicht mit der Ordensregel zu identificiren, und das

in denselben enthaltene Verbot, sich neue Verhaltungsbefehle von den Päpsten auszubitten, sei nicht zu beobachten.

Diese Weisungen des Papstes stellten die strengere Partei nicht zufrieden, sondern reizten die, durch Erinnerung an früher Erlittenes bereits bestehende Mißstimmung gegen das Oberhaupt der Kirche. Die bald darauf unter dem Generalate des P. Matthias von Aquas Spartas einreißende laxere Observanz führte zu einer schrofferen Scheidung der Zelanten oder Spirituales, Oliva's unter ihnen, von der Mehrheit der übrigen Ordensglieder, die sich beim Papste Nikolaus IV über die Zelanten beschwerten, und dieselben als Friedensstörer denuncirten. Unter Papst Cölestin V erwirkte sich eine Schaar italienischer Zelanten die Erlaubniß, als eine besondere Ordensgenossenschaft sich constituiren zu dürfen, welche den Namen Cölestiner-Eremiten führte. Papst Bonifaz VIII unterdrückte sie wieder, und ließ sie als Verbreiter ketzerischer Meinungen durch die Inquisition verfolgen. Von da an erscheinen sie als eine häretische Secte, die unter Hindeutung auf ihren Ursprung aus dem Orden der minderen Brüder den Namen Fratricellen führte. Von welchem Hasse sie gegen die römische Kirche beseelt waren, bekundet das Spottlied, das sie, nach Sicilien geflüchtet, zum Abschiede sangen, ehe sie sich nach Griechenland einschiffen ließen: Exultet ecclesia meretrix, exultet. Zugleich zerbrachen sie einen Kelch, zum Zeichen ihrer Lossagung von der herrschenden Kirche. Gleichzeitig gieng das Fratricellenwesen auch in Südfrankreich an, und zeigte sich daselbst in cynisch-schmutziger Weise, in der Form müßigen Bettels und zudringlicher Proselythenmacherei unter den niederen Volksklassen. Ihre Zahl und ihr Anhang wuchs in Frankreich und Italien; sie bildeten sich zu einem förmlichen Afterorden aus, der sich allen Anordnungen kirchlicher Gewalt zum Trotze behaupten wollte. Die Bemühungen des Papstes Clemens V, sie zu gewinnen und in den Orden zurückzuführen, aus welchem sie sich ausgesondert hatten, blieben ohne Erfolg. So sah sich denn Johann XXII zu einem ernsten Einschreiten gegen sie genöthiget. In einer Bulle von a. 1317, in welcher sie unter den Namen Fratricellen, Brüder von einem armen Leben, Bizochi, Beguini aufgeführt sind, werden die verschiedenen Elemente charakterisirt, welche in dieser Secte zusammenflossen; ein großer Theil aus ihnen gebe sich für den wahren und unverfälschten Orden des heiligen Franciscus aus; Andere aus

ihnen wollen als Tertiarier vom Orden des heiligen Franciscus gelten; eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus ihnen aber sei der augenfälligen Abweichung von der Lehre der Kirche und der Verbreitung der Irrlehren überwiesen, und trage die Verachtung der kirchlichen Sacramente offen zur Schau. In einer Bulle vom nächstfolgenden Jahre (1318) werden die häretischen Irrthümer der Secte näher angegeben: Sie unterscheiden zwischen zwei Kirchen, der fleischlichen, durch Reichthum und üppiges Leben verderbten, welcher der Papst vorsteht und die Prälaten angehören — und zwischen der armen, verfolgten, an Tugenden reichen Kirche, welche durch die Spirituales constituirt wird. Sie sprechen den Priestern und Hirten der sogenannten fleischlichen Kirche die potestas ordinis und jurisdictionis ab, weil nur heiligmäßige Kleriker zu lehren und zu mahnen befugt sind, und nur solche Priester giltige Weihehandlungen zu verrichten vermögend sind. Sie verwerfen den Eid als todsündlich. Sie behaupten, daß einzig sie evangelisch leben, in der ganzen übrigen Kirche aber das Licht des Evangeliums völlig ausgetilgt sei. Sie waren also bereits so weit gekommen, sich als besondere Kirche zu constituiren, wählten unter sich Päpste, Cardinäle, Bischöfe, welche die Secte insgeheim leiteten; aus einem Afterorden, der sich neben dem echten Orden des heiligen Franciscus constituirt hatte, war eine Afterkirche geworden, welche sich neben der allgemeinen als heilige, wahrhaft apostolische Kirche geltend machen wollte. Obwol ursprünglich von widersetzlichen und fanatischen Zelanten des Franciscanerordens hervorgerufen, bestand die Secte doch größtentheils aus Laien, sogenannten Tertiariern, die überdieß den untersten Klassen des Volkes angehörten. Nach der Schilderung des zeitgenössischen Alvarus Pelagius [1]) waren sie Leute, welche ein unstetes Leben führten, von Ort zu Ort wanderten, stets auf Wallfahrten begriffen waren, ihre Arbeitsscheu mit den biblischen Texten „Betet ohne Unterlaß", „Maria hat den besten Theil erwählt", beschönigten; mit dem Scheine der Strenge, Abstinenz und Armuth gleißend, gaben sie doch recht augenfällige Beweise des Gegentheils, wußten sich insbesondere an die Weiblein recht geschickt zu machen, und mit den Tertiarierinnen ganz eigenthümlich umzugehen; obwol dem größten Theile nach Laien, maßten sie sich doch priesterliche

[1]) De planctu ecclesiae. Lib. I, c. 2.

Functionen an, benützten nebenbei zu ihnen übergelaufene Priester für ihre Zwecke. Bei einer solchen Sachlage war ein ernstliches Einschreiten gegen sie nicht nur gerechtfertiget, sondern im Namen der kirchlichen und sittlichen Zucht und Ordnnng dringlichst gefordert. Demnach wurden die Bizochi oder Beguinen als gefahrdrohende Ruhestörer von der kirchlichen Inquisition verfolgt, und in verschiedenen Städten Südfrankreichs, in Narbonne, Capestang, Lodeve, Lunel, Beziers und Pezenas strenge gerichtet. Auch die strenge Franciscanerpartei war gegen sie als offenkundige Sectirer und Häretiker, und stimmte den Urtheilen der kirchlichen Gerichtshöfe gegen die Angeklagten bei. Einmal aber ereignete es sich zu Narbonne, daß, als ein zur Verantwortung gezogener Beguine die Meinung vertheidigte, Christus und die Apostel hätten nichts Eigenes, weder für sich, noch in Gemeinschaft gehabt — der zum Verhöre beigezogene Lector aus dem Franciscanerkloster, Berenger Talon, dem Angeklagten beistimmte, und seine Behauptung als rechtgläubig erklärte. Der Inquisitor gebot dem Franciscanerlector, zu widerrufen; dieser aber appellirte an den Papst, und berief sich auf die oben erwähnte Bulle des Papstes Nikolaus III: Exiit qui seminat. Obwol Johann XXII diese Appellation übel nahm, nahmen doch Talon's Ordensgenossen eifrig für letzteren Partei, und so entspann sich ein Streit zwischen den Franciscanern und den Dominicanern, welche sich auf die Seite des Papstes stellten und die Meinung der Franciscaner als ketzerisch erklärten. Der Papst ließ dem berühmten Ubertino de Casale ein Gutachten abfordern, welches vermittelnd ausfiel, und für den Augenblick beide Parteien beschwichtigte [1]). Als Häupter, Leiter und Vorsteher der Kirche des N. B. — erklärte Ubertino — hatten Christus und die Apostel gemeinschaftliche Güter, und mußten sie haben, um den Armen und Dienern der Kirche mittheilen zu können. Als Einzelpersonen und als Grundsäulen der christlichen Vollkommenheit betrachtet, verzichteten sie auf jedes weltliche Besitzrecht, obwol sie von dem natürlichen Rechte des Besitzes, welches auf Erhaltung der zeitlichen Subsistenz abzweckt, soweit es unumgänglich nothwendig war, Gebrauch machten. Da indeß im nächsten Jahre (1322) der Streit abermals ausbrach, so legte Papst

---

[1]) Vgl. Baluz. Miscell. Lib. I, p. 307 ff.; Wadding Annal., Tom. VI, p. 362 ff.

Johann den an seinem Hofe sich aufhaltenden Prälaten und Theologen die Frage vor, ob es Ketzerei sei, hartnäckig zu behaupten, daß Christus und die Apostel weder für sich, noch in Gemeinschaft zeitliche Güter besessen hätten? Besonders verlangte er, daß in den wahren Sinn der Bulle Exiit qui seminat inquirirt werde, und hob das von Nikolaus III gegen eine solche Untersuchung erlassene Verbot auf. Kaum hörten davon die Franciscaner, die eben in Perugia zum Generalcapitel versammelt waren, so sendeten sie zwei Aufsätze ein, in welchen die vom Papste gestellte Frage verneinend beantwortet war; auch mußte der Minorit Bonogratia nach Avignon gehen, um die übersendeten Schriftstücke gegen die Einwendungen der Gegner zu vertheidigen. Damit sich nicht begnügend, brachten Viele aus ihnen den Streit von der Kanzel herab vor das Volk, und erregten damit begreiflicher Weise das Mißfallen des Papstes. Johann XXII erließ noch in demselben Jahre eine Decretale [1]), in welcher er erklärte, daß es ketzerisch sei, zu behaupten, Christus und die Apostel hätten für sich kein Eigenthum, und auch kein Recht gehabt, das, was sie besaßen, willkürlich zu gebrauchen, zu verkaufen, zu verschenken, oder etwas Anderes dafür zu erwerben. In einer unmittelbar darauf folgenden Decretale [2]) führte er weiter aus, daß, besonders bei verbrauchbaren Dingen der wirkliche Gebrauch (usus facti) vom wahren Eigenthum nicht verschieden sei. Zugleich entsagte er dem Eigenthumsrechte auf die Güter des Ordens, welches die Päpste bis dahin innegehabt hatten, und untersagte dem Orden, weiter noch Beamte im Namen des apostolischen Stuhles zur Verwaltung ihrer Güter anzunehmen. Bonagratia überreichte im Consistorium vom Jäner 1323 eine Schrift, in welcher er zu zeigen suchte, daß diese Verordnung hart und widerrechtlich, ja gar nicht giltig sei, weil sie wiederholten Erklärungen und Erlässen früherer Päpste widerstreite. Bonagratia büßte seine Kühnheit mit der Strafe eines einjährigen Kerkers; ein Cardinal und mehrere Bischöfe, die ihn zu vertheidigen suchten, wurden vom Papste zurechtgewiesen. Gegen den fortdauernden Widerspruch erließ Johann XXII abermals eine Decretale [3]) zur Rechtfertigung seiner vorausgegangenen Entschei-

---

[1]) Extravag., c. 4: Cum inter nonnullos.

[2]) Extravag., c. 3: Ad conditorem canonum.

[3]) Extravag., c. 5: Quia quorundam.

dungen, und erklärte die widerspenstig Widerstrebenden als Ketzer und Empörer gegen das geheiligte Ansehen des apostolischen Stuhles. Einige Jahre später (1327) forderte er den Ordensgeneral Michael von Cesena vor sich, um sich über sein unehrerbietiges Widerstreben gegen die erwähnten päpstlichen Erlässe, so wie über seine Verbindung mit Kaiser Ludwig dem Baier zu verantworten. Michael vertheidigte das Verhalten des Capitels von Perugia und appellirte von der Meinung des Papstes an das Urtheil der Kirche. Das Generalcapitel des Ordens zu Bologna (1328) betraute ihn, unter den Schutzverheißungen des Königs Robert von Sicilien, dem Papste zum Trotze, mit der Fortführung des Generalates, und als er mit seinem Ordensgenossen Occam heimlich aus Avignon sich wegflüchtete, harrte der Fliehenden ein zu Aigues Mortes von Kaiser Ludwig bestelltes Schiff, um sie nach Pisa in Sicherheit zu bringen. Den Vorstellungen des vom Papste ihm nachgesendeten Cardinals gab Cesena kein Gehör, sondern appellirte abermals vom Papste an die Kirche; er that dieß zum drittenmale, als Johann XXII ihn entsetzte, und den Cardinal Bertrand de Turre aus dem Minoritenorden zum Ordensgeneral ernannte — und endlich zum vierten Male zu München (1329), wo er sich zugleich einen Vicar zur Fortführung der ihm als einem Verfolgten unmöglich gemachten Ordensleitung bestellte, die Gefangennehmung päpstlicher Legaten und Statthalter decretirte, und bis an sein Lebensende (1343) den Titel eines Minister generalis des Ordens zu führen fortfuhr. Der Papst erließ, als Michael zum vierten Male gegen ihn remonstrirte, eine weitläufige Schrift gegen denselben, auf welche Michael durch ein an die gesammte Christenheit gerichtetes Schreiben [1]) antwortete. Damit sich nicht begnügend, faßte Cesena noch drei weitere Schriften ab, zwei aus den Jahren 1331 und 1333 an den Franciscanerorden, die dritte an Ludwig den Baier und seine Reichsstände gerichtet. Die erste dieser Schriften [2]), die auch von Occam, Bonagratia und mehreren andern Anhängern Michael's unterzeichnet ist,

[1]) Wadding, l. c., p. 85.

[2]) Tractatus contra errores Joannis XXII Papae super utili dominio ecclesiasticorum et abdicatione bonorum temporalium in perfectione status monachorum et clericorum. Abgedr. in Goldast's Monarchia Sacri Imperii Romani (Frankfurt, 1614), Tom. II, p. 1236 ff.

führt Beschwerde über den Papst, welcher den Michael von Cesena unbefugter Weise der Ketzerei geziehen, worüber nach canonischem Rechte [1]) nur ein allgemeines Concil entscheiden könnte; der Papst habe Michael's Appellation an ein allgemeines Concil mißachtet, und eine Schrift herausgegeben, worin er nicht nur seine alten Irrthümer vertheidige, sondern noch neue hinzugefügt habe. Cesena macht zwölf Irrthümer Johann's XXII namhaft; darunter diese, daß Christus als ein erhabener Mensch (in quantum homo major) von dem Augenblicke seines Empfangenwerdens angefangen durch Gottes Geschenk die allgemeine Herrschaft über alle zeitlichen Dinge, als der wahre Herr und König derselben, innegehabt haben soll; daß Christus seinen Aposteln und Jüngern niemals den Verzicht auf allen Eigenbesitz und auf die Herrschaft über zeitliche Dinge angerathen habe; daß die Apostel unbeschadet der evangelischen Vollkommenheit in Gemeinschaft unbewegliche Güter besitzen konnten; daß sie dieselben in Judäa nur darum nicht beibehalten haben, weil sie im Geiste voraussahen, sie würden unter die Heiden gehen müssen; daß das Gelübde solcher Mönche, welche sich zur Verzichtleistung auf alles Eigenthum verpflichtet haben, sich nicht auf die unumgänglichen Bedürfnisse des menschlichen Lebens erstrecke. Schließlich sucht Cesena zu erhärten, daß er sich von der Kirche nicht getrennt habe, und daß dem Papste kein Recht zugestanden, ihn abzusetzen. — In seinem Schreiben an den Franciscanerorden [2]) beschuldiget Cesena den Papst Johann des Widerspruches mit sich selbst, indem er anfangs mit den Grundsätzen des Ordens sich ganz einverstanden gezeigt hätte. Nachgerade aber habe er, durch die Begierde nach Reichthümern verblendet, seinen Sinn geändert, und sei deßhalb ein Feind des ihm lästigen Ordens geworden. In dieser Verkehrung seines Sinnes sei er nebstbei den bösartigsten Ketzereien anheimgefallen, nämlich jenen eines Vigilantius, eines Jovinian, der Waldenser. Denn Johann behaupte mit Vigilantius, es heiße Christum vollkommener nachahmen, wenn man seine Besitzthümer behalte, um fortwährend Mildthätigkeit üben zu können, als wenn man Alles zu Gunsten der Armen verkaufe; er hebe ferner mit Jovinian das Verdienst der opera supererogatoria auf, und setze

---

[1]) Decr. 1, dist. 19, c. 9 und dist. 15, c. 2.

[2]) L. c., p. 1338 ff.

Ehe und Jungfrauschaft, mäßigen Genuß und völlige Enthaltsamkeit auf Eine Stufe; er verwerfe mit den Waldensern alles Verdienst des um Gottes willen einem Menschen geleisteten Gehorsams. Selbst judaisirende Irrthümer müssen an Johann gerügt werden; denn er deutet die prophetischen Stellen, welche von einem geistigen und ewigen Reiche Christi handeln, auf ein zeitliches und weltliches Reich, in welchem Christus selber irdische Güter besessen habe. — Cesena's Schreiben an Ludwig ist in ähnlichem Sinne abgefaßt, und wiederholt die bereits angeführten Beschuldigungen gegen den Papst, welchen noch die weitere beigefügt wird, Johann habe gepredigt, es stehe nicht in Gottes Macht, einen Ungetauften selig zu machen, oder zu bewirken, daß die Dinge anders geschehen, als sie wirklich geschehen.

Die Anklagen Cesena's wider Johann XXII wurden von Occam wiederholt [1]), welcher in den vier Constitutionen, die Johann in der Streitsache der Minoriten erließ, die anstößigsten und verderblichsten Irrthümer und Häresien ausgesprochen findet: 13 Irrthümer in der ersten Constitution, 7 in der zweiten, 18 in der dritten, 32 in der letzten. In der ersten Constitution widerspricht Johann sich selber; denn während er früher sagte, daß die Reservation des Eigenthumsrechtes den kirchlichen Ordensgenossenschaften das Streben nach christlicher Vollkommenheit erschwere, behauptet er nun hinterher, daß die Verzichtleistung auf zeitlichen Besitz dem Streben der Einzelnen und der Commune nach Vollkommenheit hinderlich sei, während doch nach des heiligen Ambrosius' Lehre die Ablegung des Gelübdes freiwilliger Armuth ein größeres Opfer ist und die Vollkommenheit mehr fördert, als die Sorge für das Zeitliche mit der Absicht, den Armen wohlzuthun. Johann's Meinung, die Nutznießung lasse sich vom Eigenthumsrechte nicht trennen, ist Ketzerei; die Priester des Alten Bundes konnten über die Opfergaben zu ihrer Ernährung, die Priester des Neuen Bundes können über die Kirchenparamente zu ihren Functionen verfügen, ohne daß jedoch den einen, wie den anderen je ein Verkaufsrecht über die genannten Gebrauchsobjecte eingeräumt worden wäre. Die zweite Constitution enthält die böse Lüge, Christus und die Apostel hätten ein Eigenthum besessen, während Christus nicht einmal hatte, wohin er sein

[1]) Compendium errorum Joannis XXII. Bei Golbast, Tom. II, p. 957—976.

Haupt legte, und die Apostel aus Liebe zu ihm Alles verließen, was sie hatten. Unter den Häresien der dritten Constitution ist besonders diese hervorzuheben, den Päpsten stünde das Recht zu, das von ihren Vorgängern durch die Schlüssel der Wissenschaft (claves scientiae) in Sachen der Glaubens- oder Sittenlehre Festgestellte in Zweifel zu ziehen oder das Gegentheil davon zu behaupten, indem nur dasjenige Glaubenssache sei, was die Päpste per claves potentiae feststellten. Diese Behauptung ist unbiblisch, indem sie Glaube und Moral der Willkür des Papstes Preis gibt und der Gewalt eines Menschen anheimgibt. In der vierten Constitution behauptet Johann, daß es kein persönliches Besitz- und Eigenthumsrecht gäbe, wenn unsere Stammeltern nicht gesündiget hätten. Diese Behauptung ist falsch; denn wenn auch bei ungestörter Fortdauer des Zustandes der Unschuld niemals ein Streit über Mein und Dein entstanden sein würde, so hätte sich doch das Eigenthumsrecht unter der Form des Kaufs- und Verkaufsrechtes geltend gemacht. Aus Dan. 2, 44; 7, 14 will Johann folgern, daß Christus der weltlichen Herrschaft, welche endlos dauern werde, gar nicht entsagen konnte. Daraus würde folgen, daß das Reich der Welt, und folglich auch die zeitlichen Menschengenerationen endlos fortdauern, so daß der Moment der allgemeinen Auferstehung gar nie eintreten könnte. — Nebstdem beschuldiget Occam den Papst Johann XXII noch einer anderen Häresie, die derselbe in einer Predigt vom J. 1331 gelehrt, daß nämlich vor dem letzten Gerichte weder die Heiligen Gott anschauen, noch die Verdammten ihre ewigen Strafen zu leiden anfangen werden.

Auch König Ludwig der Baier, mit welchem, seit er durch Beschützung der ghibellinischen Partei die italienische Politik des Papstes durchkreuzt hatte, Johann XXII unversöhnlich zerfallen war, eignete sich, da letzterer allmählig bis zur Excommunication Ludwig's vorgeschritten war (1324), in seiner Appellation an einen künftigen rechtmäßigen Papst die Anklagen der Zelanten wider Papst Johann an. Er wirft ihm vor [1]), daß er die durch Christus, Maria und die Apostel musterbildlich dargestellte Lehre von der evangelischen Armuth eben sowol durch sein anstößiges Leben, wie

[1]) Siehe Baluzii Vitae Paparum Avenionensium, Tom. II: Collect. Actor. vett. n. 75, p. 478.

durch seine häretischen Lehren verläugne; den häretischen Charakter der letzteren will Ludwig durch Aufzeigung ihres Widerspruches gegen die Schrift, gegen die Verordnungen früherer Päpste und gegen die Regel des heiligen Franciscus erhärten. Vier Jahre später wiederholte Ludwig diese Anschuldigung [1]) zur Motivirung der Anklage auf Ketzerei, die ihm als einer der Gründe der in Kraft kaiserlicher Machtvollkommenheit decretirten Absetzung des Papstes Johann dienen mußte.

§. 521.

Diesen Angriffen gegenüber sahen es vornehmlich die Dominicaner als ihre Pflicht an, die Ehre und das Recht der päpstlichen Entscheidungen in der Frage von der apostolischen Armuth zu vertheidigen. So schrieben gegen die mit den Zelanten verbündeten Fratricellen und Begharden die Predigerbrüder Benedictus Tamacedus [2]), Bernardus Guidonis [3]), Ägydius de Gallutiis [4]). Über die Frage von der Armuth Christi im Allgemeinen schrieben der von Clemens V züm Cardinal erhobene Thomas de Jorz [5]) und Äneas Tolomei [6]). Herväus Natalis [7]) und Berengarius de Landora [8]) waren unter jenen Theologen, welche Johann XXII a. 1317 oder 1318 mit einem Gutachten über die von den Zelanten beregten Streitpunkte beauftragte; Petrus de Palude [9]) und Peter von Bologna [10]) schrieben gegen Michael von Cesena, Johann von Neapel bestritt den Cardinal Vitalis, welcher mit mehreren hohen Prälaten,

---

[1]) Ludovici IV Imperatoris Processus contra Joannem XXII. Bei Baluze O. c., p. 512 ff.; Ejusdem Sententia adv. Joann. XXII, ibid. p. 522 ff. Vgl. Unten S. 522, Anm. 1.

[2]) De paupertate Christi contra Fratricellorum errores. Siehe Echard et Quetif Scriptt. Ord. Praed. Tom. I, p. 210.

[3]) Tractatus de paupertate Christi adv. Fratricellos. Vgl. Ech. et Quet. I, p. 597.

[4]) De Christi Domini et apostolorum paupertate adv. Begardos et Beguinos. Vgl. O. c., p. 597.

[5]) De paupertate Christi. Vgl. O. c., p. 509.

[6]) De paupertate Christi. Vgl. O. c., p. 626.

[7]) De paupertate Christi. Vgl. O. c., p. 525.

[8]) Votum doctrinale de articulis vestes et paupertatem Franciscanorum attinentibus. O. c., p. 515.

[9]) Vgl. Ech. et Quet. I, p. 603. — [10]) Ibid., p. 538.

Berengar, Bischof von Tusculum, Bertrand de Turre die Einrede des Bonagratia gegen Johann's Decretale Ad conditorem canonum in Schutz genommen hatte [1]. Außer diesen Dominicanern vertheidigten verschiedene andere Prälaten und Theologen die päpstliche Sentenz, darunter der Cardinal Peter Arreblay [2], der Cardinal Petrus St. Stephani [3], Durand a. St. Portiano, damals Bischof von Annecy [4], der als Doctor Theologus der Pariser Facultät befragte Cardinal von Vienne [5], aus deren Schriften Raynald mehr oder minder ausführliche Bruchstücke mittheilt [6]. Die von diesen Consultoren abgegebenen Erklärungen giengen sämmtlich auf das hinaus, daß Christus und die Apostel zwar kein unbewegliches Besitzthum, wol aber bewegliche Güter hatten, obschon sie das natürliche Recht eines solchen Besitzes auf das Allernöthigste beschränkten; ein Recht des Gebrauches und der Verwendung ohne ein Recht auf die Sache selber sei etwas Undenkbares und Widersinniges, indem Christus und die Apostel, wenn die von ihnen genossenen Speisen oder das von ihnen auf die nothwendigen Einkäufe ausgegebene Geld nicht ihnen gehört hätte, über fremdes Gut eigenmächtig verfügt hätten. Bei den Geschenken, welche sie empfiengen, sahen sich die Geber nach Entäußerung des Gegebenen gewiß nimmer als Herren des Gegebenen und von Christus oder seinen Jüngern Angenommenen an; wenn sie, z. B. durch Fischfang, herrenloses Gut sich aneigneten, so waren sie nach dem von Gott geordneten jus naturale Herren des Angeeigneten, indem ja alles irdische Geschaffene, was irgendwie brauchbar ist, dem Menschen als natürlichen Herrn der irdischen Schöpfung zum selbstmächtigen, ein Herrenrecht in sich schließenden Gebrauche zugewiesen ist. Die Stelle Matth. 8: „des Menschen Sohn habe nicht, wohin er sein Haupt legen könnte", schließt nur den Besitz unbeweglicher Güter völlig aus. Der Befehl Christi an Petrus (Matth. 17), die Angel auszuwerfen, um aus dem Munde eines gefangenen Fisches den schuldigen Zinsgroschen zu bekommen, beweist nicht, daß Christus

[1] Über die Ansicht des Vitalis vgl. Raynald ad a. 1322, n. 67.

[2] Vgl. Raynald ad a. 1322, n. 56.

[3] Ibid., n. 59.

[4] Ibid., n. 59—61.

[5] Raynald ad a. 1323, n. 38—59.

[6] Vgl. auch Natal. Alex. In Hist. Eccl. Saec. XIV, diss. XI, art. 1.

und die Apostel gar nichts hatten; sie konnten, wenn sie zur Zeit keine Geldmünzen hatten, doch anderes besitzen. Die Mahnung Christi an die Apostel Matth. 10, 9. 10 ist als Warnung vor allem Überflusse oder Besitze unnöthiger Güter zu verstehen; wollte man sie im strengen buchstäblichen Sinne verstehen, so müßte man sagen, daß sie von den Aposteln selber nicht befolgt worden sei, und daß die Religiosen, welche sie befolgen, nicht zwei Kleider, keine Schuhe, keinen Stab haben dürften. Die Worte Christi Luk. 14, 33 werden vollkommen erfüllt, wenn der Religiose auf den persönlichen Eigenbesitz seiner zeitlichen Habe zu Gunsten seiner geistlichen Körperschaft vollständig verzichtet. Die Behauptung, daß Christus und die Apostel gar nichts zu eigen gehabt hätten, widerspricht der Schrift, welche erzählt, daß Judas den Beutel führte, daß die Apostel einkaufen giengen, daß Paulus sich durch Händearbeit Geld erwarb u. s. w.

Auch die Franciscaner fühlten das Überspannte ihrer Behauptungen, und unterwarfen sich mit Ausnahme derjenigen, welche Ludwig dem Baier anhiengen, gehorsam der Entscheidung des Papstes; auf dem Generalconcil zu Paris 1329, auf welchem statt des vom Papste entsetzten Michael von Cesena Gerardus Oddonis zum General des Ordens gewählt wurde, wurde auch die Vereinbarkeit der Decretale Nikolaus des Dritten mit den Decreten Johann's XXII erklärt [1]). Zwei Jahre später erließ Gerardus im Namen des Generalcapitels zu Perpignan eine Gegenerklärung gegen Cesena's ehrenrührige Anschuldigungen wider Papst Johann, und gegen seine Appellation vom Papste an die Kirche [2]). Zugleich sprach das Capitel seine Verdammung über das Treiben Cesena's, Occam's, Bonagratia's, Heinrich's von Chalem (Kalcheim), Franz von Asculi aus, und sagte sich feierlich von ihnen los. Franz von Ascoli ließ mehrere Jahre später, erschüttert durch die Nachricht von dem Tode des Gerardus Oddonis, seines ehemaligen Schülers und Freundes, der noch als Sterbender seinen einstmaligen Widerstand gegen den Papst bereute und verdammte, einen reuigen Widerruf seines Verhaltens an Johann XXII gelangen, der den Wiederkehrenden gütig aufnahm.

---

[1]) Vgl. Wadding Annal. VII, p. 98.

[2]) Vgl. Raynald ad a. 1331, n. 8 ff.

Indem die Franciscaner die Vereinbarkeit der Decrete Johann's mit der Bulle des Papstes Nikolaus III zugestanden, erfüllten sie nicht bloß eine Pflicht des kirchlichen Gehorsams und der kirchlichen Pietät, sondern bekundeten auch eine, der einseitigen Auffassung ihres Streitobjectes nachfolgende richtigere und besonnenere Einsicht. Es drängt sich Jedem sofort auf, daß sie die moralisch-ascetische Seite der Armuthsfrage mit der natürlichen und naturrechtlichen confundirten, und den Enthusiasmus der Entsagung zu einem Extrem forcirten, welches in den unsauberen Elementen, die sich den Fratricellen beimischten, in die widerwärtige Erscheinung zudringlicher Habenichtse voll geistlichen Hochmuthes und bettelhafter Arroganz umschlagen mußte. Wenn die Frage zwei Seiten hat [1]), so begreift sich, daß die Äußerungen der Päpste Nikolaus III und Johann's XXII über die Armuth Christi und der Apostel neben einander bestehen konnten, ohne sich gegenseitig zu widersprechen und sich wechselseitig aufzuheben; und es hieß, den Papst Johann geflissentlich mißverstehen, wenn die Zelanten die von ihm gegen

[1]) Neben der natürlichen und moralisch-ascetischen Seite hat die Frage auch noch eine dritte Seite, die ideale, und mit Rücksicht auf diese muß wol bemerkt werden, daß die heilige Armuth Christi in gewissem Sinne unnachahmlich ist oder doch nur annäherungsweise dargestellt werden kann, und daß auch die Armuth der Apostel für die Söhne des heiligen Franciscus Ideal bleiben mußte, welchem sie nur in soweit nahe kommen konnten, als ein späteres Zeitalter dem apostolischen, in welchem die Fülle des in der Kirche ausgegossenen Geistes in einer verhältnißmäßig geringen Anzahl von Menschen sich concentrirte — und soweit als Nachahmer des apostolischen Lebens ihren Vorbildern, den Aposteln, nahe zu kommen vermögen. Das Reich der Gnade hat, wie jenes der Natur, seine Stufen und Ordnungen, und es ist neben Christo, der die incarnirte Vorsehung in Person war, wol nur verhältnißmäßig wenigen Menschen eine so hohe und erhabene Berufung von Gott zu Theil geworden, daß sie es wagen durften, unter Verzicht auf alle irdische Eigenheit, einzig und ausschließlich von der göttlichen Vorsehung leben zu wollen. Eben darum ist aber die Schöpfung des heiligen Franciscus eines der bewunderungswürdigsten Zeugnisse des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes; nur war es nöthig, daß den geisteseifrigen Söhnen des heiligen Franciscus die Gränzen gezeigt wurden, innerhalb welchen sie das Höchste zu erstreben hatten, nicht als apostelgleiche Männer, sondern als demüthige Nachahmer des apostolischen Lebens in gehorsamer Unterwerfung unter die Nachfolger der Apostel und Träger der apostolischen Vollgewalt.

die hartnäckig Widerstrebenden ausgesprochene Beschuldigung der Ketzerei als eine Verketzerung seines Vorgängers aufzufassen sich die Miene gaben. Nikolaus hatte eben unter ganz anderen Voraussetzungen und Umständen gesprochen, als Johann, welcher durch das Benehmen der Zelanten veranlaßt wurde, neben der moralisch-ascetischen Seite der Frage auch die andere hervorzukehren, von welcher sein Vorgänger unbefangen abstrahirt hatte. Der Cardinal Jakob Novelli, welcher Johann als Papst Benedict XII nachfolgte, deutete an, daß, wenn einer aus beiden, Nikolaus oder Johann unrichtig gesprochen hätte, der erstere aus Beiden einer ungenauen und gegen den strengen Wortverstand der Schrift verstoßenden Äußerungsweise beschuldiget werden müßte. [1]) Die Ansicht von der Armuth der Minoriten anbelangend, bestand zwischen beiden Päpsten kein Widerstreit [2]); wol aber war ihr Handeln gegen den Orden verschieden, indem Nikolaus aus Hochachtung des ascetischen Eifers der Minoriten das Eigenthumsrecht der inconsumtiblen Gebrauchsobjecte des Ordens annahm, Johann aber, um die ungelehrige Hartnäckigkeit der Remonstrirenden zurechtzuweisen und den geistlichen Armuthsstolz zu beschämen, von diesem Eigenthumsrecht sich lossagte. Die Frage, ob ein Papst die Erlässe seines Vorgängers aufheben könne, war in demselben Falle, wo es sich um keinen Gegen-

---

[1]) Licet illud (völlige und absolute Besitzlosigkeit Christi und der Apostel) — bemerkt Benedict XII — in constitutione dicta contineatur, tamen ex scriptura divina verum esse, ibi non ostenditur, sed tantummodo narratur. Et tamen jam nos ostendimus, quod contrarium haberi potest ex scriptura apostolica et evangelica; ex qua scriptura motus Dominus noster Papa Joannes declaravit dictam assertionem, si pertinax esset, haereticam esse, sicut contrariam divinae scripturae. Nec hoc asserit simpliciter et determinate Dominus Nicolaus, qui dictam constitutionem fecit, sed solummodo hoc dicit incidenter et narrative. Posito enim quod determinative diceret, non obstat, cum contrarium inveniatur in Scriptura divina, si diligenter attendatur, et nunc est per ecclesiam determinatum.

[2]) Nikolaus III reservirte — wie Benedict XII bemerkt — der römischen Kirche nur das Eigenthumsrecht über die inconsumtiblen Gebrauchsgegenstände des Ordens: Quae quidem Lex de rebus illis intelligitur, quarum penes unum usus rei, et penes alium dominium possit, licet inutile, remanere. Quod nequaquam in rebus usu consumtibilibus potest esse; cum in illis per usum vel abusum usuarii substantia talis rei esse desinat, et per consequens proprietas etiam inutilis non subsistat.

stand des Glaubens handelte, eine bloße Opportunitätsfrage; und nur die Gegner Johann's und der päpstlichen Auctorität konnten hieraus ein die Heiligkeit des päpstlichen Wortes compromittirendes Factum machen, und aus demselben einen Ärgerniß gebenden Dissens zwischen den Entscheidungen zweier Päpste herausfinden. Solches geschah von Seite der dem Kaiser Ludwig anhängenden Partei, welche davon zur Verketzerung Johann's Anlaß nahm [1]); solches geschah später von Seite der Gallicaner, welche, Johann's Decrete als statthaft anerkennend, den Papst Nikolaus III eines glaubenswidrigen Irrthums ziehen, und seine Äußerung über Christi Armuth jenen Fällen beizählten, in welchen auch Päpste in Irrthümer gefallen seien.

§. 522.

Aber hat Johann XXII nicht wirklich, wenn auch nicht in der Frage von der Armuth Christi, so doch bezüglich der visio beata der Heiligen geirrt? Der erste, welcher hierin den Papst Johann anschuldigte und von der Kanzel öffentlich angriff, war der Dominicaner Johannes Valensis (1331), welchen der Inquisitor am päpst-

[1]) Raynald (ad a. 1328, n. 10—16) theilt im Auszuge jenes Schriftstück mit, welches Ludwig der Baier wahrscheinlich durch Ubertino von Casale anfertigen ließ, um den Papst Johann XXII der Häresie zu überführen, und der Absetzung würdig erscheinen zu lassen. Die in dieser Urkunde dem Papste zur Last gelegten häretischen Irrthümer sind: 1) daß bezüglich der res consumtibiles der usus juris vel facti vom Eigenthumsrechte sich nicht trennen lasse; 2) daß die consumtiblen Gegenstände nicht Objecte des Gebrauches (usus), sondern Verbrauches (abusus) seien; 3) daß der Verzicht auf das jus et dominium rerum nicht zur Vollkommenheit der Minoriten gehöre, und das sogenannte päpstliche Eigenthumsrecht auf die Habe der Minoriten ein jus aenigmaticum gewesen sei, indem die Päpste um kein Quentchen dadurch reicher geworden wären; 4) daß Christus und die Apostel entweder für sich oder in Gemeinschaft etwas besessen haben; 5) daß sie nur unter Voraussetzung eines wirklichen Rechtes auf ihre Besitzthümer einen sittlich erlaubten Gebrauch davon machen könnten; 6) daß Johann in Zweifel gezogen habe, ob die Worte Christi Matth. 10, 9. 10 präceptiv gewesen seien; 7) daß Johann bezweifelt oder völlig in Abrede gestellt habe, daß die clavis scientiae eine clavis der Kirche sei; 8) daß er behauptete, er könne die in Sachen des Glaubens und der Sitten gethanen Aussprüche und Entscheidungen seiner Vorgänger reformiren. Vgl. zugleich die diesen Puncten angehängten Berichtigungen und Widerlegungen Raynald's.

lichen Hofe zu Avignon, Wilhelm von Asti, ein Minorit, wegen des so offen dargelegten Mangels an Ehrerbietung gegen den Papst gefangen setzen ließ. Johann war allerdings persönlich der Ansicht, daß man mit Rücksicht auf die Aussagen der Schrift und des kirchlichen Alterthums anzunehmen habe, daß die Heiligen erst nach dem letzten Gerichte zur Anschauung Gottes gelangen; er hatte aber, weit davon entfernt, sie auctoritativ vorzutragen, die Theologen mit einer näheren Prüfung dieser Frage beauftragt. Der Minoritengeneral Gerard, welcher die Ansicht des Papstes theilte, unternahm es, dieselbe zu Paris von der Kanzel zu vertreten (1333), und mehrere seiner Ordensgenossen folgten ihm hierin nach. Dieß rief nun Widerspruch und Aufregung hervor, weil man glaubte, daß es auf Anstiften des Papstes geschehen sei, welcher indeß in einem Briefe an den König ausdrücklich erklärte, daß jene Predigten ohne seine Ermächtigung gehalten worden seien [1]). Die Doctoren der Pariser Universität, darunter Durand von St. Pourçain und Nikolaus von Lyra, erklärten sich entschiedenst gegen die Meinung Johann's. Der König Philipp VI berief eine Versammlung von Prälaten in sein Schloß zu Vincennes, um in seiner Gegenwart über die Frage zu berathen. Die Berufenen einigten sich über ein, in Form eines Schreibens an den König abgefaßtes Decret [2]), in welchem sie sagten, daß der Papst seine Ansicht von der Verschiebung der beata visio nicht als Lehre oder Meinung vorgetragen, sondern bloß referirend vorgebracht (recitando protulerit) und zur Discussion derselben angeregt habe; daß übrigens die betreffende Ansicht irrig sei. Das rohe Benehmen des auf diesem Wege informirten Königs gegen den Papst mußte diesen wol schmerzlichst berühren; Philipp soll — so sagte wenigstens später öffentlich Peter d'Ailly in einer vor König Karl VI gehaltenen Rede — dem Papste mit dem Scheiterhaufen gedroht haben, wofern derselbe nicht widerrufen würde. Johann war damals schon seinem Lebensende nahe; in einem zu Anfang des J. 1334 gehaltenen Consistorium erklärte er, daß er niemals etwas glauben, behaupten oder auctoritativ declariren gewollt, was der heiligen Schrift und dem Kirchenglauben

---

[1]) Vgl. das darauf bezügliche Schreiben des Papstes an König Philipp bei Wadding VII, p. 145.

[2]) Abgedr. bei Bulaeus Hist. Univers. Paris, Tom. IV, p. 236.

entgegen wäre; sollte er in seinen Äußerungen über die visio animarum separatarum gefehlt haben, so wolle er hiemit seine unwissentliche Irrung förmlichst widerrufen.

§. 523.

Johann XXII hatte zur Begründung seiner Ansicht über die Verschiebung der visio beata mancherlei Argumente beigebracht. Occam [1]) führt mehrere der Argumente Johann's und seiner Vertheidiger an, und läßt ihnen seine Widerlegung nachfolgen. Die Seligen — sagten Johann und seine Meinungsgenossen — hoffen bis zum allgemeinen Gerichtstage die Auferstehung ihrer Leiber; wer im Himmel auf etwas Künftiges hofft, schaut die göttliche Wesenheit nicht, weil sich in diesem Schauen die Hoffnung auflöst. Occam erinnert dagegen, daß auch Christus auf Erden vor seinem Leiden auf seine Erhöhung und Verherrlichung hoffte, und doch war Christus bereits vor seinem Leiden ein Gottschauender. Schauen und Hoffen können zwar nicht bezüglich derselben Sache, aber in derselben Seele bezüglich verschiedener Objecte statthaben. Dem Frommen — sagt Papst Johann weiter — ist die Anschauung Gottes als Lohn für seine guten Werke verheißen; da aber diese Werke mit Leib und Seele vollbracht werden, so muß die Verheißung des Lohnes dem ganzen Menschen, und kann nicht einseitig der Seele desselben gelten, und wird daher erst am Auferstehungstage erfüllt werden. Dagegen ist zu sagen, daß der Fromme mit einer doppelten Glorie belohnt wird, mit jener, welche seiner Seele unmittelbar nach dem Tode des Leibes zu Theil wird, und nachfolgend mit jener, welche am Auferstehungstage dem zur Integrität seines Wesens wiederhergestellten Menschen gespendet wird. Auf die aus Offenb. 6, 10 und 2 Tim. 4, 8 geholten Instanzen bemerkt Occam, daß Johann die Apocalypse falsch citirt [2]), und daß Paulus,

---

[1]) Compendium errorum Papae Joannis XXII, c. 7 (vgl. Oben S. 515.). — Dialogorum Pars II, tract. 1 et 2 (Goldast, Tom. II, p. 740—770).

[2]) Papst Johann wiedergibt die bezügliche Stelle mit den Worten: Animae sanctorum martyrum postulant et murmurando implorant vindictam de sanguine proprio. Das murmurare — bemerkt Occam — ist in jener Stelle nicht enthalten, und wird von Johann willkürlich in sie hineingelegt. Insofern es einen sensus tristitiae involvirt, würde aus demselben folgen,

der bereits im sterblichen Leibe Gott geschaut hatte, gewiß nach dem Tode davon nicht ausgeschlossen sein konnte; seine Seele muß vielmehr beim Abscheiden vom Leibe einen höheren Grad des Schauens erlangt haben. Johann beruft sich auf den heiligen Augustinus, welcher sagt, daß den für uns fürbittenden Heiligen unsere Anliegen entweder durch die Seelen der kürzlich Verstorbenen, oder durch Offenbarung der Engel oder durch unmittelbare Mittheilung Gottes kund werden; diese Arten von Kundthuung — meint Johann — wären überflüssig, wenn sie Gottes Wesenheit anschauen würden, weil sie dann auch in die Tiefen der göttlichen Allwissenheit hinabblicken würden. Daß dieser Schluß unrichtig sei, geht aus den Worten Christi hervor, der den gottschauenden Engeln die Kunde, wann der letzte aller Tage eintreten werde, absprach: De die autem illa et hora nemo novit, neque angeli coelorum.

Durand von St. Pourçain, der zur Zeit dieses Streites den Bischofsstuhl von Meaux innehatte, erklärt [1]) die Läugnung der beata visio vor dem Auferstehungstage für eine Läugnung des Glaubensartikels vom descensus Christi ad inferos. Christus stieg zum Limbus hinab, um die daselbst der Erlösung entgegenharrenden Seelen zu befreien; nun aber waren diese gerechten Seelen, wie aus der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus hervorgeht, keiner poena sensus, sondern einzig einer poena damni unterworfen. Worin konnte also die Befreiung bestehen, wenn nicht in Aufhebung der carentia visionis, in welcher Carenz eben die poena damni besteht? Christus sagte zu dem Schächer am Kreuze: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Damit konnte nun nicht das körperliche Paradies gemeint sein, welches im empyräischen Himmel ist, weil Christus erst bei seiner Himmelfahrt in's Empyräum sich erhob. Also muß das geistige Paradies gemeint sein, welches in der Anschauung Gottes besteht. Der Apostel Paulus sagt Phil. 1, 21, daß ihm Sterben Gewinn sei, daß er sich sehne aufgelöst zu werden und bei Christo zu sein, und daß dieß viel besser sei

daß die Heiligen im Himmel vom Übel der Schuld und Strafe nicht völlig frei seien — eine neue Häresie als Zugabe zu den übrigen Häresien des Papstes Johann! Dialog. P. II, Tract. 1, c. 1.

[1]) Siehe den Auszug seiner Schrift de beata visione bei Raynald ad a. 1333, n. 49 ff.

als im Fleische zu sein; dieß Alles hat aber unter der Voraussetzung, daß die vom Leibe gelöste Seele der seligen Anschauung Gottes sich erfreue, Wahrheit und Geltung. Im entgegengesetzten Falle müßte ja der Apostel das Sterben als Verlust erachten, weil es ihn der Fähigkeit, noch mehr Gnade zu erwerben, berauben würde, ohne ihm für diesen Verlust einen Ersatz zu bieten; denn so weit der Mensch im Glauben selig sein kann, war Paulus schon hier auf Erden selig. In 2 Kor. 5, 1 sagt der Apostel von den Heiligen, daß sie nach Abbrechung ihres irdischen Hauses eine Wohnung bei Gott, ein ewiges Haus im Himmel erlangen. Dieß heißt doch wol nichts anderes, als nach Auflösung des Leibes zu Gott gelangen und geistig mit Gott vereiniget sein. Auch die Stelle Offenb. 6, 10. 11 zeugt für diese Lehre; denn es wird von den Martyrerseelen gesagt: Datae sunt illis singulae stolae albae, worunter die gloria animae zu verstehen ist. Vgl. auch Offenb. 7, 9. 14. Gott ist geneigter, die Guten zu belohnen, als die Bösen zu bestrafen. Nun aber werden, wie aus der Parabel vom reichen Prasser hervorgeht, die Bösen augenblicklich nach dem Tode in die Hölle gestürzt; also gelangen im Gegentheile gewiß auch die Heiligen unmittelbar nach dem Tode zu Gott. Vgl. Jak. 1, 12. Dieses Glaubens ist auch die Kirche, welche singt: Modo coronantur et accipiunt palmam. In einem der Hymnen an den Martyrerfesten heißt es:

Terrore victo saeculi
. . . .
Mortis sacrae compendio
Vitam beatam possident.

Gregor d. Gr. bestätiget diese Lehre in seinen Dialogen [1]); Beda der Ehrwürdige sagt, daß die nach der Taufe verstorbenen Kinder allsogleich zu Gott gelangen. Die entgegengesetzte Lehre von der Verschiebung der Belohnung bis an das in eine unbestimmte Ferne hinausgerückte Weltende ist geeignet, Schwache im Glauben zu ärgern. Dem Magister Arnald dem Catalonier, welcher die unbestimmbare Zeit des Antichrist genau angeben wollte, rief Jemand zu: Magister Arnalde, si vultis prudenter dicere, assignetis tantum tempus adventus Christi. Die Lehre von der Verschiebung der visio beata ist ein Irrthum, welcher der Häresie der Katharer an-

[1]) Dialogg. IV, cc. 28. 29.

gehört. Wenn die Gegner sich auf verschiedene Stellen der Schrift berufen, in welchen von der dem Endgerichte nachfolgenden ewigen Belohnung oder Bestrafung die Rede ist, so muß darauf erinnert werden, daß es neben dem allgemeinen Gerichte auch ein besonderes gibt, welches durch die Schrift bezeugt wird: Sir. 38, 23. Einigen anderen Einwendungen, die sich darauf stützen, daß der Mensch als Mensch d. i. als geistig-sinnliches Wesen gewirkt habe und demnach auch in dieser Integrität seines Wesens Lohn und Strafe zu empfangen habe, begegnet Durand durch den Hinweis auf den principalen Antheil, welcher der Seele im sittlichen Wirken und Verdienen zukommt. Man sagt auch, Seligkeit sei, was nichts mehr zu wünschen übrig lasse; die Seelen der Heiligen wünschen aber nach dem Tode noch die durch den Tod von ihnen getrennten Leiber, die sie erst am jüngsten Tage erlangen. Durand erwidert, daß der aufgestellte Begriff der Seligkeit nicht der einzige und ausschließliche sei. Versteht man unter Seligkeit die suprema et optima operatio hominis, so ist diese auch den des Leibes ledigen Seelen möglich; das leibliche Seligsein verhält sich zu dieser Art Seligsein als bloßes Accessorium. Die Stellen aus Augustin und St. Bernhard sagen nur so viel, daß das Verlangen der Seelen nach ihren Leibern den Zug zu Gott etwas schwäche, nicht aber, daß es denselben aufhebe und ein Seligsein ohne Leib unmöglich mache. Übrigens darf man die Auctorität des heiligen Bernhard in rein theoretischen Fragen nicht so unbedingt hinnehmen; er sprach sehr fromm und salbungsreich in seinen Gebeten und Anreden — non fuit tamen magnae auctoritatis in expositionibus.

Durand's Schrift wurde von den päpstlichen Theologen zu Avignon einer scharfen Kritik unterzogen; man soll ihn sogar zur Verantwortung haben ziehen wollen, des Königs Schutz aber ihn vor förmlicher Verfolgung sicher gestellt haben. Unter den 10 oder 11 Puncten, die man in seiner Schrift anstößig fand, wurden folgende Sätze beanstandet: 1. Dem Apostel wäre für den Fall, daß er Gott nicht sofort von Angesicht zu Angesicht schauen konnte, das Sterben kein Gewinn gewesen. Dieß sei falsch, da gemäß Joh. 17, 3 schon die Anschauung der verherrlichten Menschheit Christi eine Seligkeit über alle Namen sei. — 2. Die animae separatae seien der Apperception und somit auch des Gefallens an körperlichen Dingen beraubt, wogegen Psalm 91, 5 spreche. Wäre Durand's

Satz richtig, so wäre für den Teufel die Ausschließung aus dem Himmel keine Strafe, und Averroes hätte Recht, wenn er den Geisterwesen die Erkenntniß des Sinnlichen abspricht. Überdieß behaupte Durand, die animae separatae hätten keine Augen, um die Menschheit Christi anzuschauen, setze also voraus, daß es keine intellectuelle Erkenntniß der Menschheit Christi gebe [1]). — 3. Durand scheine vorauszusetzen, daß die anima separata von der Menschheit Christi keine andere Erkenntniß als durch den Glauben haben könne, während ihr doch eine cognitio facialis derselben zukommt.

Der Cardinal Jakobus Novelli unterwarf die Äußerungen Durand's in einer Schrift [2]), die er über denselben Gegenstand verfaßte und als Papst, jedoch nicht sicut papaliter, sondern sicut magistraliter dicta veröffentlichte, einer besonnenen und umsichtigen Kritik [3]), in welcher er Durand's Erörterungen theils berichtigte, theils rechtfertigte und gegen ungünstige Auslegungen in Schutz nahm [4]). Durand fasse das Wesen der anima separata einseitig und ungenügend auf, wenn er ihr ein intelligere ohne sentire beilegt. Freilich dürfe man ihr sentire nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung identificiren, sondern müsse das sentire als Apperception im weiteren Sinne verstehen, als ein percipere delectativum vel contristativum. Im sinnlichen Wahrnehmen ist dieses percipere an verschiedene Sinnesorgane vertheilt; in den animis separatis

---

[1]) Vgl. über Durand's Erkenntnißlehre und die dagegen gerichtete Polemik des Thomisten Capreolus meine Gesch. d. Thom. S. 106 f., 177 f.; gegen die zu lose Fassung der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ebendas. S. 160 f.

[2]) Auszug daraus bei Raynald ad a. 1336, n. 4—16.

[3]) Auszug aus dieser Kritik bei Raynald ad a. 1333, n. 59—69.

[4]) Quando coepi scribere — sagt Novelli in der Vorrede seiner Schrift — habui transsumptum scripturae dicti episcopi (scil. Durandi), in secundo loco posui ejus verba, ex quibus videbantur dictae quaestiones esse formatae: et prout melius potui in dictis locis illa verba ejus, quae poterant habere bonum intellectum et sanum, declaravi: in illis autem locis, in quibus non fuit mihi visum, quod bene vel rationabiliter dixisset, ejus verba, ut melius potui, reprobavi per scripturam et dicta sanctorum: in locis autem, in quibus mihi visum fuit, quod non bene nec ad ejus intentionem verba ejus accepta fuerant per illos, qui dictos articulos extraxerunt, ostendi, quod ipse non dixerat illa, quae ei per illos imponebantur. Siehe Rayn. l. c., n. 69.

wird das videre, tangere u. s. w. durch den einen und selben Intellect gewirkt; sehen, hören, berühren fällt im geistigen Leben in Eins zusammen, wie dieß der heilige Augustinus so schön und lichtvoll zeigt[1]). Wenn nun, der Erklärung Augustin's zufolge, audire und videre, sentire und intelligere nur zwei Seiten des Einen intellectiven Lebens sind, so ist es nicht schwer zu fassen, wie den animis separatis, trotzdem, daß sie der leiblichen Augen entbehren, ein Sehen des Körperlichen, somit auch der Menschheit Christi, zugeschrieben werden könne. Das Verlangen nach diesem Anblicke ist also aus den Worten Pauli Phil. 1, 23 durchaus nicht auszuschließen, obschon sein Begehren zuhöchst und vornehmlich nicht darauf, sondern auf das Schauen der göttlichen Herrlichkeit Christi gerichtet war. Auch ist es nicht zu billigen, wenn Durand im Widerspruche gegen den heiligen Bernhard die Worte: In quem Angeli desiderant prospicere, ausschließlich auf die Gottheit Christi bezogen wissen will. Nach den Worten des Areopagiten[2]) übt auch der Anblick der Menschheit Christi eine (von Unwissenheit oder

---

[1]) Foris, cum per corpus haec fiunt — sagt Augustinus — aliud est locutio, aliud visio; intus autem, cum cogitamus, utrumque unum est, sicut auditio et visio. Duo quaedam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire; ac per hoc, cum locutio foris non videatur sed potius audiatur, locutiones tamen interiores h. e. cogitationes visas dixit a Domino evangelium, non auditas. Trin. XV, c. 10. — Illa vita, quae Deus est, sentit atque intelligit omnia, et sentit mente non corpore, quia spiritus et Deus, non autem sicut animalia, qua habent corpora, per corpus. Sentit Deus, non enim ex anima constat et corpore, ac per hoc simplex illa natura sicut intelligit, sentit, sicut sentit, intelligit; idemque sensus qui intellectus est illi: unde si in Deo ex eo, quod non est corpus, nec constat ex anima et corpore, idem est sensus qui intellectus, et sicut intelligit sentit, et sicut sentit intelligit, non corpore nec per corpus, sed omnia ista dicitur agere sola mente. Trin. XV, 5. — Eadem ratione dicetur — fügt Novelli bei — quod animae humanae a corporibus separatae, quia non sunt corpus, nec sunt corporis forma actualiter corpus informantes, non per corpus nec per organa corporalia sentiunt illa, quae sentiunt, sed per intellectum, et eodem sentiunt quo intelligunt, et quo intelligunt sentiunt, quia solo intellectu ista faciunt etc. L. c., n. 60.

[2]) De coelesti hierarchia, c. 7.

Dunkelheit) reinigende und klärende Wirkung auf die Engel; und dieser tiefsinnige Ausspruch wird von bedeutenden Lehrern der Schule, von einem Hugo a St. Victore, Robert Lincoln, von dem Verfasser der Glossa und Duns Scotus als wahr erkannt.

§. 524.

Die Zelanten von der Partei des Michael Cesena hatten den Papst Johann XXII der Häresie beschuldiget, und, um ihre Appellation vom Papste an die Kirche principiell zu rechtfertigen, auf die Thatsache sich berufen, daß nicht nur Johann, sondern auch andere Päpste vor ihm im Glauben geirrt hätten und zur Häresie abgefallen wären, daß somit die Päpste überhaupt nicht die höchste Instanz in Glaubenssachen seien. Als Beispiele irrender Päpste wurden von Cesena Anastasius II und Liberius angeführt, welche überhaupt dem Mittelalter als die seit Constantin's Schenkung übelst beleumundeten Päpste galten [1]), ferner ein gewisser Leo, von welchem es aber nach Occam, der ihn zu einem Zeitgenossen des heiligen Hilarius von Poitiers macht, zweifelhaft ist, ob er wirklicher Papst, und nicht bloßer Gegenpapst gewesen [2]). Occam [3]) läugnet principiell, daß der Papst der unerschütterliche Hort der kirchlichen Glaubenswahrheit sei; er sieht in den Päpsten fehlbare, sündige Menschen, selbst Petrus mußte von Paulus zurechtgewiesen werden, Marcellin streute den Götzen Weihrauch. Occam dehnt aber seine nominalistische Skepsis, die in den Dingen nirgends etwas Festes und Beständiges sieht, noch viel weiter aus. Auch ein Generalconcil kann der Häresie anheim fallen; da nämlich jeder einzelne Mensch dem Loose der Fehlbarkeit unterworfen ist, so ist es auch die auf einem Concil versammelte Menge von Berathenden, da weder die Einigung an einem bestimmten Orte noch der Ort selber irgend eine Heiligkeit oder Infallibilität gewährt. Papst Stephan VII hielt eine Synode, um gewisse Lehren seines Vorgängers Formosus als häretisch zu verurtheilen; auf dem von Johann IX nach

---

[1]) Vgl. Döllinger Papstfabeln des Mittelalters (München, 1863), S. 131.

[2]) Der Prager Domdecan Hilarius, welcher mit Rokyczana disputirte (vgl. unten §. 563), weiß bereits, daß dieser Leo eine apokryphe Persönlichkeit ist.

[3]) Dialog. P. I, Lib. V (bei Goldast, Tom. II, p. 467 ff.). Vgl. auch Compend. error. Papae Joann., c. 8.

Ravenna berufenen Concil wurden die Beschlüsse jener Synode wieder umgestoßen. Auf den Concilien zu Lyon und Vienne wurde die Ordensregel der Minoriten approbirt, später wurde sie wieder verworfen. Man könnte vielleicht die Unfehlbarkeit der Gesammtkirche behaupten, da es immer Einige geben wird, welche die Wahrheit suchen, und die durch Meditation, Lesung der Schrift oder göttliche Erleuchtung erlangte Erkenntniß der Wahrheit festzuhalten bemüht sein werden; da indeß jeder Mensch fehlbar ist, und für sich so wie in Gemeinschaft mit Anderen irren kann, so ist es möglich, daß selbst die ganze Christenheit häretisire, und die Kirchengeschichte führt in der That einzelne Epochen vor, wo es der Kirche an jeder Glaubensautorität mangelte, z. B. unter dem sechsjährigen Pontificate des Papstes Liberius, der sich zum Arianismus hinneigte, in der Zeit vor Constantin dem Großen, wo nach Isidor's Berichte der christliche Glaube in verschiedene Häresien gespalten war, und den Christen die Möglichkeit fehlte, an einem Orte sich zu versammeln. In solchen Fällen muß der gläubige Christ sein Vertrauen auf Denjenigen setzen, welcher die Kirche gestiftet hat und vom Apostel der Fels der Kirche genannt wird. — Der Ketzerei macht man sich übrigens — führt Occam an einem anderen Orte aus [1]) — nicht bloß durch eigene und persönliche Irrthümer, sondern auch durch Begünstigung glaubenswidriger Irrthümer schuldig. Man kann allerdings Gönner eines Häretikers sein, ohne seinen Irrlehren zu huldigen. Wer aber eine ketzerische Lehre durch Wort oder Schrift in Schutz nimmt, eine päpstliche Häresie nicht bekämpft, die Gegner einer solchen Häresie nicht vertheidiget, ist den wirklichen Ketzern gleichzustellen. In die Klasse Solcher gehören besonders jene nachlässigen Doctoren der Gottesgelehrtheit, deren Pflicht es wäre, für die Wahrheit einzustehen, und der Lüge den Krieg zu erklären — eine Pflicht, deren Erfüllung um so dringlicher und ehrenvoller ist, je gefährlicher der Feind, je verderblicher der Sieg der Irrlehre ist. Der gefährlichste aller Feinde ist in dieser Beziehung der Papst, welcher durch seine Ketzereien dem allgemeinen Wohle schwerer schaden kann, als wenn die Saracenen die ganze Christenheit unterjochen würden. Denn, wenn ein ketzerischer Papst Freunde, Gönner und Vertheidiger findet, so behält er seine Auctorität bei, und die

[1]) Dialog. P. I, Lib. VII. L. c., p. 634 ff.

Gläubigen würden seinen Irrthum um so unbefangener als Wahrheit annehmen, da die Mehrzahl derselben in dem thörichten Wahne lebt, daß der Papst niemals sündigen könne, und, wie Einige in unserer Zeit behaupten, der Gott auf Erden sei.

Diese irreverente Sprache Occam's setzt als selbstverständlich voraus, daß ein der Häresie angeschuldigter Papst zu richten, und, wenn er für schuldig befunden worden, abzusetzen sei. Dawider bemerkt nun Alvarus Pelagius [1]), daß der Papst durch kein Verbrechen, auch nicht durch jenes der Häresie, sein Amt und seine Würde verwirke, vorausgesetzt, daß er nicht hartnäckig bei seiner Häresie beharre; daß der Papst überhaupt auf Erden keinen Richter über sich habe; daß auch ein allgemeines Concil den Papst, besonders wenn derselbe seine Fehler oder Irrthümer bessern will, nicht richten könne. Wenn die ganze Welt gegen den Papst stünde, so müßte man sich auf die Seite des Papstes stellen, ausgenommen es würde sich um einen glaubenswidrigen Irrthum des Papstes handeln. Der Papst steht über den allgemeinen Concilien, weil diese ihre Jurisdiction und Auctorität vom Papste haben, und nur auf sein Geheiß zusammentreten können. Ähnlicher Weise behauptet auch der Augustiner Eremit Augustinus Triumphus († 1328) in seiner dem Papste Johann XXII gewidmeten Summa de potestate ecclesiastica, daß der Papst nur wegen Ketzerei, und in diesem Falle nur von einer allgemeinen Synode abgesetzt werden könne, an die man jedoch von ihm nicht appelliren dürfe, weil sie ihre Auctorität vom Papste habe. Einzig der Papst als Oberhaupt der Kirche könne den Glauben der Christen bestimmen, und ohne seine Erlaubniß dürfe Niemand über Ketzereien Untersuchungen anstellen.

§. 525.

In den letzterwähnten Ausführungen ist der Papst zwar als höchste, aber nicht als einzige Lehrauctorität hingestellt, da zugestanden wird, daß neben dem Papste auch das Generalconcil d. i. der versammelte kirchliche Episcopat in Glaubenssachen, wenn schon nicht ohne Beitritt des rechtgläubigen Papstes, eine entscheidende Stimme habe. Da ferner jede auctoritative Entscheidung in Glaubenssachen aus einer richtigen Einsicht in das Object der zu ent-

[1]) De planctu ecclesiae. Lib. I, c. 4 ff.

scheidenden Frage geschöpft werden muß, so ist weiter auch noch zu erwägen, ob und in wie weit den Vertretern der kirchlichen Lehrwissenschaft als voraussetzlich Sachkundigen nach kirchlicher Ordnung ein maaßgebendes Wort einzuräumen sei. Occam [1]) gibt auf das Ansehen der autorisirten Vertreter der kirchlichen Lehrwissenschaft nicht viel, obschon er die Auctorität der Lehrkundigen und Wissenden ihrer Idee nach höher stellt, als jene der kirchlichen Machthaber und ihrer Organe, der „Canonisten" [2]); auch nach kirchlichem Rechte [3]) stehe den gelehrten Theologen eine höhere Auctorität in Entscheidung streitiger Glaubenssachen zu, als den einzelnen Bischöfen. Es handle sich nur darum, daß dieser Ausspruch Gratian's auch richtig verstanden und gedeutet werde. Beachtet man, daß Gratian die über den Prälatenstand zu stellenden Glieder des kirchlichen Lehrstandes nicht als doctores, sondern als tractatores scripturarum bezeichne, so wird man begreiflich finden, daß nach wahrhaft kirchlicher Ansicht nicht jene Leute, welche nach dem heutzutage üblichen Modus zu Lehrämtern zu gelangen pflegen, sondern Solche, welche sich aus innerem Berufe, und mit entsprechender Begabung und opferfreudigem Wahrheitsmuthe der Pflege der theologischen Wissenschaft widmen, den von Gratian den Lehrern eingeräumten Vorzug anzusprechen haben. Gelehrte Theologen können, zufolge der erwähnten, durch kirchliches Recht ihnen eingeräumten Bevorzugung, nicht durch einfache kirchliche Machtgebote zum Widerrufe der an ihnen getadelten Lehrmeinungen verhalten werden; man muß ihnen das Häretische ihrer Behauptungen bis zur Evidenz nachweisen — dieß kann aber nur von ihresgleichen geleistet werden. Es genügt Occam nicht, die echten Lehrer von der Auctorität der kirchlichen Prälaten zu emancipiren; er stellt sie überdieß als Wächter über die lehrhaften Kundgebungen der Päpste auf, obschon er nicht jedweden dazu für geeignet hält [4]).

---

[1]) Dialog. P. I, Lib. IV, c. 14 ff.; Lib. II, c. 71—73.

[2]) Vgl. Dialog. P. I, Lib. I.

[3]) Decret. qu. 20, c. 1.

[4]) Dicitur, quod hujusmodi idoneos impugnatores Papae haeretici oportet sanctarum habere intelligentiam scripturarum, ut scil. non solum memoriam verborum retineant, sed intellectum capiant veritatis ..... Alii sunt vigentes rationis judicio, quamvis in memoria deficere videantur; et illi, quamvis interdum cum magno labore et tarde, sunt idonei

In welcher Weise und Ordnung nach normalem Vorgehen die autorisirten Ämter und Gewalten der kirchlichen Gesellschaft in Beurtheilung streitiger theologischer Lehren zu concurriren haben, kam aus Anlaß eines Vorfalles zur Sprache, welcher sich a. 1387 an der Pariser Universität ereignete. Der Dominicaner und Pariser Theolog Johann von Montesono hatte eine Reihe anstößiger und irrthümlicher Sätze aufgestellt, und wollte sich weder der Censur der Facultät, noch des Bischofes von Paris unterwerfen, sondern appellirte an den zu Avignon residirenden Papst Clemens VII, welchen er als den rechtmäßigen Papst anerkannte. Nachdem aber auch dieser gegen ihn entschieden hatte, floh er nach Rom zu Urban VI. In seiner Appellation an Clemens VII excipirte er gegen die von der Facultät und vom Bischofe zu Paris ihm zugemuthete Zurücknahme seiner Sätze durch die Behauptung: Solius sedis apostolicae est declarare, damnare et reprobare; et eorum, quae tangunt fidem, ad solum summum Pontificem pertinet examinatio et decisio. Gegen diese Begründung seines Recurses an den Papst legte die Pariser Facultät Verwahrung ein. Peter d'Ailly [1]) bezeichnete in der, im Namen der Pariser Facultät zu Avignon eingereichten Censur der Sätze Montesono's die citirte These als häretisch und sich selbst widersprechend, so daß Montesono, wenn er sonst gar nichts Verfängliches oder Falsches behauptet hätte, schon um dieser These willen Widerruf leisten müßte. Montesono sage: Solius sedis apostolicae esse, declarare etc. Was soll man unter der sedes apostolica verstehen? Soll damit die allgemeine Kirche, oder ein die allgemeine Kirche repräsentirendes Generalcollegium, oder die römische Kirche gemeint sein? In allen diesen Fällen wäre der Papst, der als Sedens doch gewiß von der Sedes verschieden ist, von der Berechtigung zu urtheilen ausgeschlossen.

---

errores occultos et latentes ac coloratos Papae haeretici impugnare. Quamvis enim saepe sint imperiti sermone et eloquentia careant et ornatu verborum, non tamen scientia: quia illi sciunt ex paucis multa elicere. Et illi perspicue vident, quae veritati sunt contraria, quae consona, quae antecedentia, quae consequentia, quae impertinentia sunt censenda, qui etiam rationes sophisticas et auctoritates male intellectas non de facili seducuntur etc. Dialog. I, Lib. VII, c. 73.

[1]) Apologia facultatis theologicae Parisiensis circa damnationem Joannis de Montesono. Abgedr. in Gersonii Opp. (ed. Dupin) Tom. I, p. 709 ff.

was häretisch ist, und von Montesono augenscheinlich auch gar nicht gesagt werden wollte. Meinte aber Montesono unter der sedes apostolica den Papst, so verstößt seine Behauptung: Solius sedis est judicare, abermals gegen die Wahrheit, ja gegen seine eigenen Worte. Sucht er doch seine Thesen unter Berufung auf die Auctorität des heiligen Thomas Aquinas zu rechtfertigen, dessen Lehre die ausdrückliche Billigung des Bischofes Stephan von Paris, so wie der Pariser Facultät erlangt habe. Der zweite Absatz der These: Quod ad solum summum Pontificem pertinet ... examinatio et decisio, enthält eine offenbare Häresie, weil damit implicite die Auctorität der allgemeinen Kirche und des Generalconcils geläugnet ist. Das canonische Recht lehrt ausdrücklich, daß man in causa fidei vom Papste an das allgemeine Concil appelliren könne [1]), und daß diesem das Recht der Entscheidung in Glaubenssachen zukomme [2]). Häretisch ist es ferner, die Bischöfe von der auf Glaubenssachen bezüglichen Prüfung und Entscheidung gänzlich auszuschließen; eine solche Ausschließung streitet gegen das göttliche (Apgsch. 20, 28) und menschliche (kirchliche) Recht [3]). Endlich erklärt d'Ailly es auch als häretisch; die Facultätsdoctoren von solchen Prüfungen und Entscheidungen auszuschließen.

---

[1]) 19 dist., cap. Anastasius. Die bezügliche Stelle lautet: Anastasius II Romanus fuit temporibus Theodorici Regis. Eodem tempore multi Clerici et Presbyteri se a communione ipsius abnegarunt, eo quod communicasset sine concilio episcoporum vel presbyterorum et cleri cunctae ecclesiae catholicae Diacono Thessalonicensi nomine Photino, qui communicaverat Acacio: et quia voluit occulte revocare Acacium, et non potuit, nutu divino percussus est. Vgl. über diesen Passus die Erklärungen Döllinger's, Papstfabeln, S. 129 ff.

[2]) 15 dist., cap. Sicut, nämlich Gregor's Ausspruch in Epp. Lib. I, ep. 24. Vgl. Bd. II, S. 361, Anm. 2.

[3]) Cap. Ad abolendam. Extra, De Haereticis. Die bezügliche Stelle lautet: Universos, qui de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi vel de Baptismate seu de peccatorum confessione, Matrimonio vel reliquis ecclesiasticis Sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt, quam sacrosancta Romana Ecclesia praedicat et observat, et generaliter quoscunque eadem romana ecclesia vel singuli episcopi per dioeceses suas cum concilio clericorum, vel clerici ipsi sede vacante cum consilio (si oportuerit) vicinorum episcoporum haereticos judicaverint, vinculo perpetuo Anathematis innodamus.

Mit Beziehung auf diese an Montesono getadelten Irrthümer formulirt d'Ailly folgende Propositionen:

1. Der heilige Stuhl entscheidet mit oberstrichterlicher Auctorität in Glaubenssachen, und wird in diesen Entscheidungen nie gegen den Glauben fehlen (Luk. 22, 32).

2. Den Bischöfen der katholischen Kirche steht es zu, mit einer der päpstlichen Auctorität unterstehenden richterlichen Auctorität in Glaubenssachen judicialiter Entscheidungen zu geben.

3. Den Facultätsdoctoren steht es zu, in Glaubenssachen determinatione doctrinali et scholastica doctrinaliter zu entscheiden. Diese Befugniß fließt aus ihrem Berufe, die heilige Schrift zu erklären, und wird durch die heilige Schrift selber bezeugt (Eph. 4, 11). Das kirchliche Recht [1]) spricht aus: Ordinem Doctorum quasi praecipuum esse in Ecclesia.

4. Der Pariser Bischof und die Pariser Facultät können nicht bloß gemeinsam, sondern auch divisim häretische Sätze verurtheilen, obgleich sie nach einem löblichen Herkommen gemeinsam vorzugehen pflegen.

5. Der Facultät steht gegen die ihr angehörigen Magistros und geschwornen Baccalaureos nicht bloß eine doctrinelle, sondern auch eine judicielle Entscheidung zu.

6. Die oberstrichterliche Auctorität soll dem Vorgehen des Bischofes und der Facultät ohne wichtige Ursache nicht hemmend entgegentreten, und ohne vorläufige Information und reife Überlegung keine Appellation annehmen.

Gerson bespricht in seiner Schrift de examinatione doctrinarum [2]) die Reihenfolge der zum Urtheilen über Glaubenssachen Berufenen gemäß der Ordnung, welche in nachstehenden Gedächtnißversen angegeben ist:

Concilium, Papa, Praesul, Doctor bene doctus,
Discretor quoque Spirituum de dogmate censent —

und eben so auch den Gegenstand der Prüfung und Beurtheilung:

Qualis sit doctrina, docens quis, quique sodales,
Si finis sit fastus, quaestus sive libido.

---

[1]) Extra, De Haereticis.

[2]) Opp. I, p. 7 ff.

Authentische Examinationsbehörde und judex finalis in Glaubenssachen ist das Generalconcil. Gerson glaubt dieß hinlänglich nachgewiesen zu haben in seiner Schrift de potestate ecclesiastica, so wie in seiner Abhandlung: An liceat appellare a Papa. Da jede Einzelperson für sich, selbst auch jene des Papstes dem Loose menschlicher Schwäche unterworfen ist, so muß der letzte Endentscheid dem Generalconcil anheimgestellt werden. Der Papst ist mit oder nach dem Generalconcil der höchste Examinator juridicus in Glaubenssachen auf Erden. Ein solcher examinator supremus juridicus ist für die Kirche ein Bedürfniß; es läßt sich nicht jederzeit ein Generalconcil berufen, während der Papst jederzeit zugänglich ist. Die Entscheidung des Papstes allein ist zwar nicht unfehlbar, legt aber allen Gläubigen die Pflicht auf, nichts davon Abweichendes oder Entgegengesetztes zu lehren und zu behaupten, den Fall ausgenommen, daß Urtheilsfähige in einer solchen Entscheidung einen offenbaren Verstoß gegen den Glauben fänden und gerechter Weise zu besorgen hätten, daß ihr Schweigen hierüber die Sache schlimmer machen würde. Im Bereiche seiner Jurisdiction ist jeder Prälat examinator juridicus et ordinarius. Indeß ist die Entscheidung eines Bischofes nur im Bereiche seines Sprengels bindend, und auch nur in Beziehung auf Sätze, welche offenkundig häretisch sind oder doch von allen Sachkundigen als glaubenswidrig oder anstößig erkannt sind. Unentschiedene Sätze aber, rücksichtlich welcher die Meinungen Sachkundiger von einander abweichen, können vom Bischof nicht auf eine für seine geistlichen Untergebenen bindende Weise entschieden werden, sondern gehören unter die dem Papste vorbehaltenen causas majores. Die Facultätsdoctoren und Facultätslicentiaten sind theils authentische, theils doctrinelle Examinatoren der Sätze, welche das Glaubensgebiet betreffen. Ihre Befugniß beweist sich aus der bei Ertheilung der licentia magistralis im Namen des Papstes vom Kanzler gesprochenen Formel: Ego auctoritate apostolica do tibi licentiam legendi, regendi, disputandi, docendi in sacra Theologiae facultate hic et ubique terrarum in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Man soll also die Facultätsdoctoren von den Acten, zu welchen sie zufolge jener Einsetzungsworte ermächtiget sind, ohne zureichende Ursache nicht ausschließen. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß ihnen die ertheilte Lehrbefugniß keine Pflicht zu reden und zu entscheiden

auferlegt, wie den Bischöfen. Sachkundige ohne spezielle kirchliche Ermächtigung können nicht als authentische Examinatoren auftreten, wol aber als doctrinelle Examinatoren gehört werden. Käme der Fall vor, daß ein solcher Sachkundiger wegen seiner ausgezeichneten Kenntnisse in Glaubenssachen besser informirt wäre als der Papst, so müßte man ihm beitreten. Eben so müßte er, wenn er, auf einem Generalconcil anwesend, wahrnehmen würde, daß der größere Theil der Stimmführer aus Unkenntniß oder üblem Willen dem Evangelium widerspräche, dem Concil sich widersetzen. Denn obschon das Evangelium nur auf das Zeugniß der Kirche geglaubt wird, so steht doch dieses Zeugniß selber jeder unevangelischen Ansicht entgegen, und diese kann sich eben darum nicht für eine kirchliche Entscheidung ausgeben. Endlich ist Jeder, welchem die Gabe der discretio spirituum verliehen ist, zur Prüfung von Sätzen und Lehren, die auf das Glaubensgebiet Bezug haben, berufen. Indeß ist Auctorität solcher Geistesmänner rein privater Natur, welche erst durch das Urtheil der Kirche bestätiget werden muß, ehe sie zu öffentlicher Geltung gelangen kann. Auch darf man nicht jedem Geiste glauben; die demüthige Bereitwilligkeit zur Unterwerfung unter das Urtheil legitimer Auctoritäten ist ein Hauptkriterium der Sendung und des Berufes der Geistesmänner [1]).

§. 526.

Gerson beruft sich in seinen eben beigebrachten Ausführungen auf seine Schrift: An liceat appellare a Papa [2]). Er hatte diese Schrift abgefaßt, als Papst Martin V den Vertretern der polnischen Nation auf dem Constanzer Concil verbot, an das Concil zu appelliren, nachdem er sich geweigert hatte, eine gegen den König von Polen und seine Unterthanen gerichtete Schrift des Dominicaners Johann von Falkenberg zu verurtheilen. Gerson mißbilliget dieses Verbot. Denn aus demselben würde folgen, daß der Papst dem evangelischen Gebote bei Matth. 18, 18 nicht unterworfen wäre, daß Paulus in seinem Widerstande gegen Petrus sich gegen gött-

[1]) Diese Ausführungen Gerson's enthalten die ihm nöthig geschienenen Restrictionen der stark von Occam beeinflußten Anschauungen seines Facultätsgenossen Courtecuisse (Breviscoxa) in dessen Schrift de fide etc. (vgl. Unten §. 567), art. 1, §. 3. Siehe Gerson Opp. I, p. 839 ff.

[2]) Opp. II, p. 303 ff.

liches und menschliches Recht verfehlt hätte, daß man einen Papst, der ein Glied am Leibe Christi ist, nicht beseitigen dürfe, wenn es auch zum Heile des Körpers nothwendig wäre; daß der Papst über sein Handeln vor seinen Mitbischöfen in keiner Weise verantwortlich sei (gegen Apgsch. 11, 2. 3; 1 Petr. 3, 15); daß es für Denjenigen, welchem der Papst Unrecht gethan, keinerlei Schutz in der Kirche auf Erden gebe; daß kein Papst, auch wenn er Verbrechen begangen, gerichtet und abgesetzt werden könne; daß das Concil, der Constanzer Entscheidung zuwider, nicht über dem Papste stünde, und der durch das Constanzer Concil entsetzte Johann XXIII noch immer rechtmäßiger Papst sei. Man sage nicht, der Fall einer Superiorität des Concils über den Papst trete nur dann ein, wenn der Papst in die Häresie falle; Johann XXIII ist der Häresie weder angeklagt, noch viel weniger überwiesen worden. Auch würde es an Wycliff's Irrlehre anstreifen, zu meinen, daß ein Papst, der in eine Häresie verfalle, eo ipso auch schon seiner Papstrechte verlustig sei.

Papst Martin V hatte die päpstlichen Glaubensentscheidungen als irrecusabel bezeichnet. Gerson kann natürlich davon nicht absehen, und meint, von seinem Standpunct aus sich zu der Constitution Martin's in's richtige Verhältniß zu setzen, wenn er sie in Beziehung auf quaestiones facti unbedingt bejaht, in Beziehung auf quaestiones juris aber für den Fall, daß der Papst thut, was ihm zusteht, und vom Wege der evangelischen Wahrheit nicht abweicht. Dieß Letztere — meint Gerson — könnte der Papst jetzt am Besten zeigen, wenn er die blutdürstigen und verderblichen Lehren des Johann von Falkenberg, welcher gegen die Polen förmlich das Kreuz predigen zu wollen scheint, entschieden verdammen wollte.

Papst Martin V entsprach einige Jahre später der von Gerson ausgesprochenen Erwartung, aber schwerlich aus Rücksicht auf den Wunsch Gerson's und seiner Freunde, da er mit den aus ihren Sätzen sich ergebenden Folgerungen unmöglich einverstanden sein konnte. Von der Fehlbarkeit des Papstes ausgehend, stellen sie denselben auf Eine Linie mit jedem einzelnen Bischofe, dem sie für seine Diöcese eben so viele Rechte in Glaubenssachen einräumten, als dem Papste für die Gesammtkirche; beide nämlich, Papst und Bischöfe, können im Umfange ihres Jurisdictionsgebietes in Glaubenssachen Entscheidungen geben, welchen nicht widersprochen werden dürfe, wenn dieselben nicht erweislich dem Evangelium widersprechen.

Das hier den Einzelbischöfen zugesprochene Recht wurde von Gerson und seinen Freunden im Besonderen für den Bischof von Paris in Anspruch genommen, welcher verschiedene Propositionen des Jean Petit, des Apologeten des am Herzog von Orleans vollbrachten Mordes, censurirt hatte. Dagegen wurde jedoch von den Gegnern Gerson's zu wiederholten Malen [1]) bemerkt, daß das einem Bischofe eingeräumte Recht, in Glaubenssachen sich auszusprechen, principiell unzuläßig sei, weil es leicht geschehen könnte, daß verschiedene Bischöfe über denselben Punct sich verschieden aussprächen, oder das nachfolgende Urtheil des Papstes dem Urtheile des Bischofes widerspräche, was jedenfalls den Gläubigen mindestens Ärgerniß geben müßte [2]). Weiter ist auch noch zu rügen, daß Gerson die eminente und universelle Bedeutung des Papstes als Hauptes der sichtbaren Kirche völlig außer Acht läßt, wenn er in ihm eben nur ein Glied vom Leibe Christi sieht, wie in allen anderen menschlichen Organen der kirchlichen Heilsthätigkeit. Diese Auffassungsweise überträgt den Nominalismus aus dem Gebiete der kirchlichen Glaubenswissenschaft auf jenes der kirchlichen Gesellschaftsverfassung, und es ist weniger Consequenz des Denkens, als vielmehr ein durch sittliche und praktische Erwägungen bedingtes Maaßhalten, welches Gerson und seine Freunde zurückhielt, sich zu den Sätzen Occam's zu bekennen, der seine Skepsis auf die Verläßlichkeit, nicht bloß des Papstes, sondern auch der allgemeinen Concilien ausdehnte, und den in der Kirche waltenden göttlichen Lebensgeist und Spiritus Rector in der schroffsten Weise von dem durch ihn beseelten und begeisteten Leibe der Kirche abschied. Die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes ist allerdings kein Dogma der Kirche, und wird es nie werden; aber man muß in Form eines moralischen Glaubens die Zuversicht hegen, daß der Geist Gottes die Kirche und ihr sichtbares Haupt nicht verlasse, und daß persönliche Irrungen des Oberhauptes der Kirche in Äußerungen über Sachen des Glaubens zu den verhältnißmäßig seltenen Fällen gehören, obwol sie der Geschichte nicht abgeläugnet werden können, und nicht abgeläugnet werden

[1]) Vgl. Gerson. Opp. V, p. 395 (Scriptum episcopi Atrebatensis de 9 quaestt. Joann. Parvi); p. 586 (Literae scriptae per Dominos tres Cardinales in causa appellationis etc. ad Regem Romanorum).

[2]) Vgl. Gerson's Exceptionen dagegen: L. c., p. 412, und Schwab Gerson. S. 628, so wie Schwab's nachfolgende Kritik der Ansicht Gerson's S. 669.

dürfen, wäre es auch nur deßhalb, auf daß es geschichtlich feststehe, daß der Bestand der Wahrheit von keiner menschlichen Einzelperson, auch nicht von der vornehmsten und eminentesten, abhängig sei, und daß der die Kirche leitende Geist Gottes nicht in den Einzelnen als solchen, sondern in der Gesammtheit sei, aber eben deßhalb in eminenter Weise über Demjenigen ruhe, dessen Persönlichkeit ihrer Idee nach die specifische Repräsentation und sublimirte Recapitulation der Gesammtheit ist.

§. 527.

Neben den kirchlichen Befugnissen des Papstes wurde auch die in zeitlichen und weltlichen Dingen von den Päpsten beanspruchte Machtvollkommenheit im Laufe des 14ten Jahrhundertes in einen Streit hineingezogen, dessen Ausgang einen sehr merklichen Wendepunct in dem Verhältnisse der Päpste zu den weltlichen Fürsten bezeichnet, und nebstbei auch den successiven Verfall der christlichen Kaiseridee recht sichtlich hervortreten ließ. Schon unter Bonifaz VIII war das erstarkende nationale Königthum der Franzosen mit den Ansprüchen päpstlicher Machtvollkommenheit hart zusammengestoßen, obschon Bonifaz durchaus keine directe Herrschaft über das Zeitliche und Weltliche prätendirt hatte, sondern nur die Berechtigung seines Waltens als oberster Wächter der christlichen Gesellschaftsordnung der von der Kirche umfaßten Nationen und Reiche anerkannt wissen wollte [1]). Ein zweiter Zusammenstoß hatte statt, als Papst Johann XXII Ludwig dem Baier zum Vorwurfe machte, daß derselbe ohne vorläufige päpstliche Genehmigung den Titel eines römischen Königs angenommen habe, und in Deutschland und Italien mit Versündigung an Gott und zum Nachtheile der römischen Kirche kaiserliche Rechte ausgeübt habe. Er gebot ihm, von

[1]) Vgl. Phillips Kirchenrecht, Bd. III, S. 242—261; Höfler Kaiserthum und Papstthum. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte (Prag, 1862), S. 130—133. Auf den Streit der französischen Krone mit den Päpsten in dieser Zeit beziehen sich die beiden, in Goldast's Monarchia S. Imperii Romani abgedruckten Schriften, die eine unter dem Namen des Ägydius Romanus (vgl. dagegen Döllinger, Papstfabeln, S. 90, Anm. 3), die andere von dem Dominicaner Johann Quidort (Johannes Parisiensis): Tractatus de potestate regia et papali (siehe Goldast, O. c., Tom. II, p. 95—107; 108—146).

der Verwaltung des römisch=deutschen Reiches so lange abzustehen, bis ihn der Papst als Kaiser anerkannt haben würde [1]). Zugleich untersagte Johann allen Geistlichen und Laien bei Strafe des Bannes und Interdictes, so wie des Verlustes aller Lehen und Vorrechte, Ludwig in demjenigen, was er als Kaiser unternehmen wollte, zu gehorchen oder beizustehen; auch entband er sie vom Eide der Treue, welchen sie ihm allenfalls schon geleistet haben möchten. Ludwig protestirte gegen diese Behandlung seiner Person und seiner durch die Wahlstimmen der Mehrzahl der Kurfürsten erlangten kaiserlichen Rechte; er glaubte, es sei nicht so schlechterdings zuzugeben, daß die Untersuchung, Zulassung und Bestätigung der Wahl, Billigung oder Abweisung seiner Person vor das päpstliche Forum gehöre, zumal, da keine Klage, Beschwerde oder Appellation gegen seine Person an den päpstlichen Stuhl geleitet worden sei. Nach göttlicher Einrichtung gebe es am Firmament der streitenden Kirche zwei große Lichter, die päpstliche Auctorität, welche den Tag beherrscht d. i. das Geistliche regiert, und die kaiserliche Majestät, welche der Nacht vorstehen d. h. das Zeitliche richten solle; Johann suche aber die Strahlen der weltlichen Gewalt ganz zu ersticken, woraus einzig nur Zerrüttung der heiligen Kirche, Umsichgreifen der Ketzereien, Ärgernisse und Zerwürfnisse hervorgehen können, nebstdem daß die römische Kirche ihren natürlichen Beschützer, den römisch=deutschen Kaiser schwäche oder völlig wehrlos mache. Dieses Benehmen des Papstes Johann beklagend appellirt Ludwig an den heiligen apostolischen Stuhl, unter dessen Schutz er sich begebe, und bittet, daß baldmöglichst eine allgemeine Kirchenversammlung berufen werde, auf welcher Ludwig selbst erscheinen will. Diese Protestation und Bitte war im Dezember des J. 1323 abgefaßt worden; im März des nächstfolgenden Jahres war es bereits bis zur Excommunication des Kaisers gekommen [2]) — ein Act, welchen Ludwig mit einer zweiten Appellation an ein allgemeines Concil, unter schweren Anklagen gegen Papst Johann, erwiderte. Johann hingegen erklärte den König Ludwig im Juli des J. 1324 als contumax aller Rechte verlustig, die er zufolge seiner Erwählung auf die Reichskrone

---

[1]) Raynald ad a. 1323, n. 30 ff.

[2]) Vgl. das Excommunicationsdecret bei Martene et Durand Thesaur. Noviss. Anecdot. II, p. 652 ff.; Raynald ad a. 1324, n. 13.

erlangt haben könnte, verbot ihm bei Strafe die Führung des Königstitels, und lud ihn für den nächsten October nach Avignon vor, um den Urtheilsspruch des Papstes über sich zu vernehmen. Im darauf folgenden Jahre erklärte Johann die Verleihung des Kurfürstenthums Brandenburg an Ludwig's ältesten Sohn Ludwig für ungiltig, und verbot den Brandenburgern, denselben als ihren Herrn anzuerkennen. Ludwig sah sich einige Zeit im Gedränge, da die über ihn verhängte Excommunication nicht ohne Wirkung auf die Gemüther blieb, und sein Gegner Friedrich von Österreich immerhin auch auf einigen Anhang zählen konnte. Diese Hindernisse schwanden indeß allmählig, und a. 1327 konnte Ludwig bereits an die Offensive gegen Johann denken. Er unternahm zu diesem Ende seinen schon oben erwähnten Römerzug, auf welchem ihm bereits zu Trient die vornehmsten Herren der Ghibellinenpartei, Gesandte des Königs Friedrich von Sicilien, auch Bischöfe und Mönche, darunter die mit dem Papste zerfallenen Franciscaner Zelanten, entgegenkamen. Zu Mailand ließ er sich die eiserne Krone des lombardischen Reiches auf's Haupt setzen, und setzte seinen Weg gegen Rom fort. Johann erklärte ihn nach erhaltener Kunde dessen, was in Trient vorgegangen, aller Lehen, die Ludwig von der römischen Kirche und anderen Kirchen, so wie vom römischen Reiche bisher innegehabt, für verlustig, entsetzte ihn des Herzogthums Baiern, und sprach alle seine Vasallen vom Eide der Treue los. Er konnte aber Ludwig's Einzug in Rom nicht hindern, woselbst sich Ludwig im Januar des J. 1328 zum Kaiser krönen ließ, und einige Gesetze gegen die Ketzer, gegen die Beleidiger der kaiserlichen Majestät, zu Gunsten des ihm anhangenden Klerus u. s. w. erließ. Der größere Theil der römischen Geistlichkeit stand auf der Seite des Papstes, und unterließ während der Anwesenheit des Kaisers den Gottesdienst; nichts desto weniger schritt der Kaiser, gegen welchen Johann mittlerweile das Kreuz hatte predigen lassen, zu dem Äußersten vor, und ließ den Papst am 18 April des J. 1328 auf dem großen Platze vor der Peterskirche in einer ansehnlichen Versammlung römischer Großen geistlichen und weltlichen Standes wegen seiner großen Versündigungen und Verbrechen für entsetzt erklären; er habe christliche Nationen mehrere Jahre ohne Beistand gegen die Muhamedaner gelassen, das Brandenburgische durch heidnische Barbaren (Lithauer unter der Führung des Polenkönigs

Wladislaw) verwüsten lassen und das Gebot Gottes, daß man dem Kaiser gebe, was des Kaisers ist, mißachtet. Indem er sich gegen die Lehre der kirchlichen Decretisten beiderlei Gerichtsbarkeit, die geistliche und weltliche, anmaaße, und dem Erlöser die Vollkommenheit der höchsten Armuth abläugne, zeige er sich als Erzketzer, sei auch der Simonie ergeben, habe durch erlogene Ablässe unermeßliche Schätze für herrschsüchtige Zwecke zusammengescharrt, die Kirchenzucht in Verfall gebracht, den allgemeinen Frieden zerstört, seinen Sitz von der heiligen Stadt entfernt, sogar gegen die Römer das Kreuz predigen lassen. Er verdiene demnach, als der mystische Antichrist, zum mindesten als dessen unmittelbarer Vorläufer bezeichnet zu werden. Ein paar Wochen später führte Ludwig den Franciscaner Zelanten Peter von Corbario den Römern als den neuernannten Papst Nikolaus V vor. Die von Ludwig in Scene gesetzten Schaustücke machten indeß durchaus nicht den erwünschten Eindruck auf die Römer, die nebstdem, daß in ihnen das Gefühl kirchlicher Pietät gegen das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche eben so lebendig war, wie die nationale Abneigung gegen die deutsche Fremdherrschaft, durch das unkluge Verhalten des Kaisers sich abgestoßen fühlten, welchem es übrigens auch an den nöthigen Mitteln zu einem imponirenden Auftreten und zur Herhaltung des kaiserlichen Ansehens fehlte. So kam es denn, daß er noch in demselben Jahre zusammt seinem Papste, dessen Unterhalt ihm eine drückende Last wurde, Rom verlassen und den Rückzug antreten mußte. Papst Johann erklärte alle von Ludwig in Italien vorgenommenen Acte kaiserlicher Machtvollkommenheit für nichtig, und forderte die Kurfürsten zu einer neuen Königswahl auf, welche indeß durch den Widerstand des Königs Johann von Böhmen und des Kurfürsten von Trier, Balduin von Lützelburg, vereitelt wurde. Der Gegenpapst Peter von Corbario wurde durch den Grafen von Donoratico an Papst Johann unter der Bedingung ausgeliefert, daß er nicht am Leben gestraft werde; Ludwig selber wurde durch fortdauerndes Mißgeschick, da er auch in Deutschland keine sicher begründete Macht besaß, so weit gebracht, daß er sich zur Aussöhnung mit dem Papste und mit der Kirche, so wie zur Niederlegung der Kaiserwürde entschloß. Dem letzteren Entschlusse traten indeß die Reichsfürsten entgegen, die Aussöhnung mit dem Papste wurde durch ein neues Zerwürfniß mit demselben vereitelt, indem der Kaiser der Einhebung

des vom Papste für einen Kreuzzug in der gesammten Kirche ausgeschriebenen Zehents entgegentrat. Er mißtraute nämlich den vom französischen König betriebenen Kriegsrüstungen, und sah im Papste ein Werkzeug der französischen Politik. Die durch Johann's Meinung über die beata visio hervorgerufenen Bewegungen, das Mißvergnügen der italienischen Cardinäle über ihren Aufenthalt in Frankreich, die Unzufriedenheit mehrerer hoher Kirchenfürsten mit den Maaßnahmen und Entscheidungen des päpstlichen Hofes führten gegen Johann's Lebensende zu einer für ihn ziemlich bedrohlichen Wendung der Dinge; bereits war von einem allgemeinen Concil die Rede, auf welchem der Papst zur Rechenschaft gezogen werden sollte und Ludwig seinen alten Gegner zu demüthigen hoffte. Indeß, Erzbischof Balduin von Trier, welchem die Einleitung dieser Angelegenheit in Deutschland zugedacht war, gab aus kirchlichem Pflichtgefühl dem an ihn gestellten Ansinnen nicht Folge [1]), und brachte hiedurch in die ganze Sache eine Stockung, während welcher Papst Johann nach förmlicher Widerrufung seiner Ansicht über die visio beata aus dieser Zeitlichkeit schied (4 Dezember 1434). Wir unterlassen ein näheres Eingehen auf die Beziehungen des Kaisers Ludwig zu Johann's Nachfolger Benedict XII, die sich unter dem Einflusse der französischen Politik auf die Maaßnahmen des Papstes so ungünstig gestalteten, daß Ludwig trotz wiederholter demüthiger Anerbietungen zu keinem friedlichen Ausgleiche mit ihm kommen konnte. Dieß veranlaßte endlich die deutschen Kurfürsten, zu Rense bei Koblenz zusammenzutreten (1338), wo sie einmüthig den zum Reichsgesetz erhobenen Beschluß faßten, daß, wer auf rechtmäßige Weise von der Mehrheit der Kurfürsten auf den deutschen Thron erhoben worden, für einen wahren und rechtmäßigen Kaiser zu halten, und die Giltigkeit der Wahl von der Einwilligung und Bestätigung des Papstes nicht abhängig sei [2]).

---

[1]) Vgl. Dominicus, Baldewin von Lützelburg (Coblenz, 1862), S. 324.

[2]) Über des Erzbischofes Balduin maaßvolles Verhalten in dieser Angelegenheit und die weiteren, an den Renser Beschluß sich knüpfenden Ereignisse vgl. Dominicus a. a. O., S. 360 ff.

§. 528.

Nach der Angabe eines zeitgenössischen Historikers [1]) waren Ubertino von Casale und des Kaisers Leibarzt Marsilius von Padua die vornehmsten Rathgeber Ludwig's bei seinem Verhalten in Italien und seinen Handlungen gegen Papst Johann gewesen. Neben ihnen erscheint als Dritter Johann von Janduno, welcher in Gemeinschaft mit Marsilius [2]) den Defensor Pacis [3]) ausarbeitete (1324) — ein Buch, welches Papst Johann XXII nothgedrungen verurtheilen mußte, was denn auch mittelst Decret vom 21 November 1327 geschah. Der Defensor Pacis erklärt nämlich die geistliche Hierarchie der katholischen Kirche und die von ihr angesprochenen Machtbefugnisse für eine Quelle des Unfriedens, und für ein Hinderniß der Wohlfahrt der Nationen, und sucht die Nullität ihrer angemaaßten Rechte zu beweisen. Es gebe keine geistliche Zwangsherrschaft und Gerichtsbarkeit, keinen Unterschied zwischen Priester und Bischof, und eben so wenig einen Unterschied zwischen Bischof und Papst, da auch Petrus, als dessen Nachfolger sich die Päpste ausgegeben, keinen Vorrang vor den übrigen Aposteln hatte. Auch sei es gar nicht zu erweisen, daß Petrus römischer Bischof, oder auch nur zu Rom gewesen; und wäre er es gewesen, so wäre erst noch die von den römischen Bischöfen beanspruchte Nachfolgerschaft Petri zu beweisen, was unmöglich sei. Die Exemtion des Klerus von der weltlichen Zwangsherrschaft und die Gewalt des römischen Bischofes über die übrigen Bischöfe und Kirchen sei von Constantin d. Gr. herzuleiten. Der Kirchenprimat besteht also nicht jure divino, sondern bloß jure humano, und hat nur die Bedeutung einer obersten geistlichen Verwaltungsbehörde ohne alle legislative oder executive Gewalt; denn die legislative Gewalt und das unwiderruflich bindende Entscheidungsrecht in geistlichen Sachen steht bei der allgemeinen Kirchenversammlung, die Executive gebührt den weltlichen

[1]) Mussati Ludovicus Bavarus, abgedr. in Reiberi Scriptt. rer. german. (ed. Joannis), p. 993.

[2]) Über die Stellung Beider in der Geschichte der Scholastik vgl. in Kürze Gesch. d. Thom. S. 121. 127. 269.

[3]) Abgedr. in Golbast's Monarchia, Tom. II, p. 154—312.

Fürsten, welchen auch allein das Recht zur Berufung allgemeiner Kirchenversammlungen zusteht. Aus Auctoritäten von heiligem Ansehen und göttlichem Rechte verblieben demnach der Kirche bloß Christus als Urheber und Spender der durch die Priester der Kirche administrirten Gnadengaben, die Bibel als göttliches Lehrwort und die (vom Kaiser zu berufende) allgemeine Kirchenversammlung. Aus solchen Grundsätzen ergab sich von selbst die Unterordnung des Papstes unter den Kaiser, und die Befugniß des Letzteren, einen von der Christenheit d. i. von Klerus und Volk, Fürsten und Prälaten als unwürdig befundenen Papst zu entsetzen.

Der Grundgedanke dieses kirchlich-politischen Systemes war, daß die kirchliche Hierarchie eine Institution rein menschlichen Ursprunges sei. Durch den geschichtlichen Nachweis eines solchen Ursprunges wollten Ludwig's Partisanen die menschlichen Träger jener Institution des Nimbus entkleiden, welcher sie im christlich-kirchlichen Bewußtsein der Zeit umgab, und auf diesem Wege die ihnen lästige Jurisdictionsgewalt der kirchlichen Hierarchie bei Seite schaffen. Zunächst waren ihre Angriffe gegen die Rechtsfolgen der geistlichen Jurisdictionsacte im öffentlichen und bürgerlichen Leben gekehrt; da aber im christlichen Gesellschaftssysteme des Mittelalters diese Folgen als nothwendige und wesentliche Consecutiven der geistlichen Jurisdictionsacte erschienen, so kehrten sich jene Angriffe gegen das Wesen der geistlichen Jurisdictionsgewalt selber. Gegen ein solches Beginnen mußte zunächst der Papst selber Verwahrung einlegen, der in seiner, gegen den Defensor Pacis erlassenen Bulle [1], die göttliche Einsetzung des Primates und der kirchlichen Hierarchie, so wie deren selbsteigene Jurisdictionsgewalt vertheidigte, und die entgegengesetzten Lehren des Marsilius und Jandunus verdammte. Im Begriffe der Jurisdictionsgewalt oder geistlichen Richtgewalt liegt, wie Papst Johann kurz zeigt, bereits auch der Begriff einer Zwangsgewalt enthalten; die dem Petrus verliehene Gewalt zu binden erstreckt sich auch auf jene, welche sich nicht gutwillig binden lassen wollen. Die im Evangelium begründete Excommunicationsgewalt ist eine Zwangsgewalt, und da die excommunicatio major nicht bloß Ausschließung von den Sacramenten, sondern auch Absonderung des Excommunicirten von der Gemeinschaft der Gläu-

[1] Text derselben bei Raynald ad a. 1327, n. 28 – 35.

digen zur Folge hat, so ist die von Christus der Kirche zuerkannte Excommunicationsgewalt — bemerkt Johann XXII — ohne Zweifel auch eine potestas coactionis corporalis; fließt die potestas coactiva aus dem Wesen der Excommunicationsgewalt, so ist sie keine aus kaiserlicher Erlaubniß herzuleitende Befugniß. Wie die Gewalten der Kirche, sind auch die Besitzthümer der Kirche von der kaiserlichen Machtvollkommenheit zu eximiren, und Marsilius und Jandunus irren, wenn sie aus der evangelischen Thatsache, daß Christus den Zinsgroschen zahlte, das Gegentheil folgern. Christus, der dem Fleische nach David's „Sohn" war, erklärte Matth. 17, 25 ausdrücklich, daß die „Söhne" frei seien, somit der Zins für sie keine Zwangsschuldigkeit sei. Christus zahlte den Zinsgroschen nur, um Ärgerniß zu vermeiden; und gesetzt, er wäre zum Zahlen verpflichtet gewesen, so würde daraus, daß er für seine Person und für die Personen seiner Jünger dem Gebote des Zinszahlens unterworfen war, noch immer nicht folgen, daß auch seine und der Apostel Besitzthümer d. h. die Kirchengüter dem Kaiser unterworfen wären. Dem Gesagten zufolge verdammt Papst Johann folgende Sätze aus dem Defensor Pacis:

1. Daß Christus den Zinsgroschen nicht condescensive et libertate suae pietatis, sondern necessitate coactus gezahlt habe;

2. Daß Petrus in keinem anderen Sinne Kirchenoberhaupt gewesen und nicht mehr Macht gehabt habe, als die übrigen Apostel, und daß Christus kein Kirchenhaupt und keinen Statthalter seines geistlichen Reiches auf Erden hinterlassen;

3. Daß es dem Kaiser zustehe, den Papst zurechtzuweisen und zu bestrafen, einzusetzen und abzusetzen;

4. Daß ursprünglich alle geistlichen Personen: Papst, Bischöfe, einfache Priester, gleichen Ranges gewesen und gleiche Befugnisse gehabt haben, und die später zwischen ihnen sich herausbildenden Rang- und Machtunterschiede aus widerruflichen Anordnungen der Kaiser herzuleiten seien;

5. Daß der Papst oder die gesammte Kirche nur mit kaiserlicher Bewilligung eine Zwangsgewalt über böse und lasterhafte Menschen ausüben könne.

Außer diesen Sätzen legt Alvarus Pelagius, der sowol in seinem Collyrium adversus omnes haereses, als auch in seiner Schrift de planctu ecclesiae Marsilius und Jandunus bekämpfte,

dem Marsilius noch die zwei weiteren Behauptungen bei, daß bei eintretender Vacanz des päpstlichen Stuhles der Kaiser in die Befugnisse des Papstes eintrete, und daß die Geistlichen kein zeitliches Besitzthum haben dürfen.

Die häretischen Lehren des Defensor Pacis wurden im nachfolgenden Jahrhundert von Turrecremata [1], im Reformationsjahrhundert von Albertus Pighius [2] besprochen und ausführlich widerlegt.

§. 529.

Die Partei Ludwig's des Baiers schloß zwei verschiedenartige Elemente in sich, deren eines durch Marsilius und andere imperialistische Legisten, das andere durch die Stimmführer der mit dem Kirchenoberhaupte zerfallenen Zelanten repräsentirt war. Beide waren in der Bestreitung der mittelalterlichen kirchlichen Hierarchie mit einander einverstanden; jedoch stützte sich Marsilius hiebei mehr auf die Traditionen einer antiken, imperialistisch gefärbten Staatslehre, während Occam, der geistig hervorragendste unter den Zelanten, im Namen der christlichen Freiheit die kirchliche Hierarchie und den Primat bekämpfte. Wir lassen eine näher eingehende Darstellung des kirchlich-politischen Systems des Marsilius bei Seite [3], und beschränken uns auf eine kurze Anführung der hieher gehörigen Sätze Occam's, welchen wir die Gegenreden der kirchlich-päpstlichen Partei folgen lassen.

Occam [4] findet, daß die nach herrschender kirchlicher Ansicht behauptete Machtvollkommenheit des Papstes die Gläubigen zu Sclaven des Papstes erniedrige. Die meisten Christen besitzen Eigenthum, ein Sclave darf keine Eigenthumsrechte ausüben; die Christen aber müssen solche Rechte ausüben können, weil sie Freie des Gesetzes sind, also können sie nicht Sclaven des Papstes sein. Mithin kann auch von der beanspruchten Machtvollkommenheit des Papstes keine Rede sein, welcher vielmehr, so gewiß er der Erste

---

[1] Summ. de eccl., Lib. II, P. 2, c. 37.

[2] De ecclesiastica hierarchia, Lib. V, c. 9—16.

[3] Vgl. Näheres darüber bei Schreiber, die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Baiern (Landshut, 1858), S. 24—50.

[4] Dialog., P. III.

und Höhere sein soll, nach Christi Wort der Diener und Knecht aller Anderen sein muß, die er als Freie und Söhne des Hauses für ihm Gleiche oder Ähnliche anzusehen hat. Die monarchische Regierung der Kirche läßt sich nicht denken ohne bewaffnete Macht und bedeutende Geldkräfte; durch Erwerb und Unterhaltung solcher Machtmittel wird der Papst zu einem weltlichen Herrn, handelt nach Art solcher, und knüpft mit kriegführenden Regenten Bündnisse an, welche den bürgerlichen Frieden stören. Daher so viele Feldzüge und Verwüstungen auf italienischem Boden, die dem Papstthum als Schuld aufzurechnen sind. Die Kirche muß von ihrem göttlichen Stifter das Recht empfangen haben, sich die beste Organisation zu geben und unvollkommene Zustände in entsprechendere zu verwandeln. Demnach stünde nichts entgegen, und spräche Vieles dafür, die dermalen bestehende monarchische Kirchenverfassung in eine aristokratische, nach dem Muster der apostolischen Zeit, umzuschaffen. Wenn nun Occam bereits von einer geistlichen Machtsouverainität des Papstes nichts wissen will, so kann er um so weniger demselben eine höchste Gewalt in weltlichen Dingen zugestehen wollen; dieß hieße die Könige zu Sclaven des Papstes machen. Wenn schon ein einfacher Gläubiger nicht Sclave des Papstes sein darf, um wie viel weniger der Kaiser, der Nachfolger der alten weltgebietenden Imperatoren, dessen Recht auch Christus anerkennt, da er sagt: Reddite (nicht: date), quae sunt Caesaris, Caesari! Dieses reddere bedeutet die Zurückführung der weltlichen Herrschaft aus ihrer alttestamentlichen Beschränkung auf ihre ungeschmälerte naturrechtliche Grundlage und geschichtliche Form, in welcher sie bereits vor dem Papstthum bestand. Unter die im Namen der christlichen Freiheit zu reclamirenden Befugnisse des Imperium rechnet Occam auch die kaiserliche Jurisdiction in Ehesachen, die in allen denjenigen Puncten, welche nicht durch das neutestamentliche göttliche Ehegesetz bereits unabänderlich festgestellt sind, völlig autonom schaltet, und an eine Rücksicht auf die kanonische Ehedisciplin nicht gebunden ist [1]). Damit suchte Occam einen Machtstreich seines kaiserlichen Gönners zu rechtfertigen, welcher die Prinzessin Margaretha von Tirol eigenmächtig von ihrem rechtmäßigen Gatten

[1]) Vgl. Occam's Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus (in Goldast's Monarchia, Tom. I, p. 21—24).

Johann von Mähren, dem Sohne des Königs von Böhmen, getrennt hatte, um sie mit seinem Sohne Ludwig, Markgrafen von Brandenburg, zu verheirathen, trotzdem, daß sie mit demselben im dritten Grade blutsverwandt war [1]).

§. 530.

Die vornehmsten Vertreter der päpstlichen Sache gegen Ludwig's Partisanen waren der Minorit und Bischof von Silva, Alvarus Pelagius, die Augustiner Eremiten Augustinus Triumphus und Alexander a St. Elpidio, und der Dominicaner Petrus a Palude [2]). Alvarus Pelagius [3]) stellt den Lehren jener Partei den Satz entgegen, daß dem Papste in geistlichen und weltlichen Dingen die Oberherrschaft zustehe, obwol er, das Patrimonium St. Petri und das Königreich Sicilien ausgenommen, die weltliche Jurisdiction nicht unmittelbar, sondern durch die weltlichen Fürsten ausübe. Die Oberherrschaft des Papstes in weltlichen Dingen beweist Alvarus aus 1 Kor. 6, 3; daß die Laienfürsten als Stellvertreter des Papstes das Zeitliche verwalten, aus 1 Kor. 6, 4. Der Papst richtet alle Kreatur auf Erden, nicht bloß die rechtgläubigen Christen, sondern auch die Häretiker, Juden und Heiden; denn er ist auf Erden Stellvertreter des höchsten Herrn im Himmel, nach Psalm 23, 1 aber: Domini est terra et plenitudo ejus. Daraus folgt nun von selbst auch die Überordnung des Papstes über den Kaiser, und letzterer hat keine Rechte, die etwa älter wären, als jene der Kirche; denn die Kirche ist älter als das Kaiserthum, sie begann mit Adam, und das Verhältniß Adam's zu der aus seiner Rippe gebildeten Eva war bereits die erste Vorbildung des Verhältnisses Christi zur Kirche des Neuen Bundes. An diese erste Vorbildung schließt sich eine Reihe anderer Vorbildungen in der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes an; und da die Gerechten der alten Zeit im Glauben an den kommenden Erlöser vor Gott Gnade gefunden haben, so gehören sie alle, von Abel und Seth

[1]) Auch Marsilius warf sich zum Anwalt dieses eigenmächtigen Vorgehens des Kaisers Ludwig auf; vgl. Goldast's Monarchia, Tom. II, p. 1383.

[2]) Über die hieher bezügliche Schrift des Petrus a Palude vgl. Echard Scriptt. Ord. Praed. I, p. 607.

[3]) De planctu ecclesiae I, 13 ff.

angefangen, zur Kirche Christi; somit hat es lange vor Entstehung des Königthums eine Kirche der Gerechten und auf Christi Heil Vertrauenden gegeben. Das Sacerdotium geht dem Imperium der Zeit nach voran, und das Imperium gieng von der Kirche aus; das gerechte Imperium aus der Kirche der Gerechten, das ungerechte aus der Kirche der Sünder und Gottlosen. Die königliche Gewalt ist also geordnet durch die priesterliche, und das weltliche Schwert wird dem König durch die Kirche in die Hände gegeben, während die Kirche selber unmittelbar das geistliche Schwert führt. Der heilige Bernhard findet in Luk. 22, 38 die Bestätigung, daß beide Schwerter im Besitze der Kirche, der Erbin und Stellvertreterin Christi sind, sowol der gladius spiritualis als auch der gladius materialis: sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris. Demgemäß verwalten die weltlichen Fürsten das Zeitliche unter Oberaufsicht des Papstes, welcher sich direct in das Zeitliche und Weltliche einläßt, wenn die Angelegenheiten streitig sind oder der weltliche Fürst seine Schuldigkeit nicht thut; auch tritt während der Sedisvacanz des kaiserlichen Thrones der Papst in die Functionen des Kaisers ein. Christus wich zwar den irdischen Regierungsangelegenheiten aus, und sagte, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei; aber er läugnete nicht, daß er König sei, und verzichtete bloß deßhalb auf die Particularherrschaft über Judäa, weil es seiner, des Königs des Universums, unwürdig war, zur Regierung eines kleinen Ländchens sich herabzulassen, wozu er auch gar nicht auf Erden erschienen war. Dem Papste den Besitz der zwei Gewalten abläugnen, hieße in den häretischen Dualismus der Marcioniten verfallen [1]). Allerdings ist der Kaiser Herr der ganzen Welt, aber in der richtigen Unterordnung unter den Papst, weil die geistliche Gewalt über der weltlichen steht, und ratione dignitatis, institutionis et potestatis die Priorität hat. Es gibt gar kein wahrhaftes Kaiserthum außerhalb der Christenheit, der echte und wahre Kaiser aber d. i. der christliche Kaiser ist Sohn,

---

[1]) Dasselbe bemerkte Papst Bonifaz VIII in seinem Streite mit König Philipp IV von Frankreich. Nonne duo nituntur ponere principia — schrieb er an den französischen Klerus — qui dicunt temporalia spiritualibus non subesse? Vgl. Raynald ad a. 1302, n. 12.

Anwalt und Vertheidiger der Kirche. Auch heidnische Könige venerirten das von Gott eingesetzte Priesterthum. Alexander von Macedonien, der Monarch des Morgenlandes, sah, wie Petrus Comestor erzählt, in einem Traumgesichte den Hohenpriester Jojodas, und es war ihm, als ob er durch eine Stimme von Oben aufgefordert würde, ihm als dem Höheren und Würdigeren seine Huldigung darzubringen. Als er später gegen Jerusalem zog, kam ihm Jojodas, von der Priesterschaft umgeben, entgegen, und Alexander, an seinen Traum erinnert, stieg vom Pferde, und adorirte zum Erstaunen seiner Begleiter den Mann, der das Tetragrammaton an der Stirne trug, beschenkte den Tempel zu Jerusalem reichlich, und erließ dem jüdischen Volke jegliche Art von Tribut. Ähnlich verhielt sich der Vandalenkönig Totila gegenüber dem Papste Leo. Pompejus, der Alexander's Beispiel mißachtete, wurde, seitdem er das Heiligthum in Jerusalem entweiht, von dem bis dahin an seine Schritte gefesselten Glücke völlig verlassen. Der Kaiser Octavianus Augustus fragte am Tage der Geburt Christi die tiburtinische Sibylle, wer der wahre Gott wäre. Da hieß ihn die Sibylle zur Sonne aufschauen, die mit einem goldenen Ringe umgeben war; in der Mitte des Ringes stand eine überirdisch schöne Jungfrau mit einem Kinde. Da der Kaiser das Wunder anstaunte, hörte er eine Stimme vom Himmel: Haec est ara coeli. Die Sibylle aber sprach: Dieses Kind ist größer als du, bete es an. Der Kaiser that, was die Sibylle ihn hieß, und gebot, daß ihn fortan Niemand mehr als Gott ehre oder den Herrn nenne. Stellvertreter dieses Höheren über Augustus ist der Papst, dessen Doppelmacht im Geistlichen und Weltlichen sich analogisch verhält zur gottmenschlichen Natur Christi und zu den im Wechsel von Contemplation und Activität sich entfaltenden Doppelleben Christi. Seine Macht ist die höchste und vornehmste, die es auf Erden gibt, und hat keine anderen Schranken, als das göttliche und natürliche Gesetz, das Evangelium und die vi fidei geltenden Aussprüche der allgemeinen Concilien, nebstbei aber doch auch die Rücksicht auf das allgemeine Beste der Kirche und die von den heiligen Vätern oder von Päpsten zum entschiedenen Wohle der allgemeinen Kirche festgestellten Bestimmungen.

Alvarus belegt, was er zu Gunsten der päpstlichen Vollgewalt in zeitlichen und weltlichen Dingen sagt, reichlich mit Stellen

aus dem Decretum Gratiani und aus Aussprüchen und Rescripten mittelalterlicher Päpste, sowie aus geschichtlichen Thatsachen, nämlich Huldigungsacten der Kaiser u. s. w. Was er einfach als Gegebenes hinnahm, blieb einer nachfolgenden Epoche nach seinen geschichtlichen Ursachen und Motiven zu prüfen übrig, und dieß war erst dann möglich, wenn der geschichtliche Entwickelungsverlauf der das mittelalterliche Leben zuhöchst bedingenden Principien überschaut werden konnte. Diese geschichtliche Betrachtungsweise machte es denn auch möglich, die relative und bedingnißweise Geltung verschiedener von Alvarus beigebrachter Belege: facta und auctoritativer Aussprüche zu prüfen — eine Aufgabe, welcher sich eine mit kirchlichem Geiste gepaarte kritisch-geschichtliche Forschung in der Gegenwart mit Erfolg unterzieht [1]).

§. 531.

Alexander a St. Elpidio [2]) geht vom Begriffe des Sacerdotium aus, und unterscheidet ein dreifaches Priesterthum entsprechend der lex naturalis, lex vetus und lex nova. Das Priesterthum des N. B. ist im Verhältniß zu jenem des Naturstandes und Alten Testamentes ein Sacerdotium magnum zu nennen, läßt aber seinerseits selbst wieder eine Steigerung zum Sacerdotium majus und maximum zu. Sacerdos major ist der Bischof im Verhältniß zum einfachen Priester, der Papst ist der Sacerdos maximus, von welchem die durch Christus der Kirche verliehene Jurisdictionsgewalt auf alle Bischöfe und Priester ausfließt, während sie den Aposteln und Jüngern des Herrn unmittelbar von Christus verliehen worden war. Das Papstthum ist das nothwendige Centrum der Kirchenleitung, und die Centralkirche des christlichen Erdkreises ist und bleibt, nachdem einmal Petrus durch göttliche Eingebung Rom zu seinem letzten und bleibenden Sitze gewählt hat, die römische Kirche, deren Bischof der legitime Nachfolger Petri ist. Die im römischen Bischofe culminirende, und zur Einheit zusammengefaßte geistliche Gewalt geht

---

[1]) Vgl. in dieser Beziehung insbesondere: Höfler, Kaiserthum und Papstthum. (Siehe Oben S. 541, Anm. 1.)

[2]) Tractatus de potestate ecclesiastica. Abgedr. in Roccaberti's Biblioth. Pontific., Tom. IIdus,

der zeitlichen voran, nicht bloß im Range, sondern auch in der Zeit und quoad causalitatem — letzteres, indem die weltliche Gewalt von der geistlichen abhängt sicut a causa efficiente [1]), sicut a causa finali und einigermaaßen auch sicut a causa formali (tanquam ratificante actus potestatis temporalis). Der Papst hat über Geistliches und Zeitliches Gewalt, und besitzt in beiderlei Hinsicht die Fülle der Gewalt. Er hat die Vollgewalt in geistlichen Dingen; er hat die unumschränkte Vollmacht des Nachlasses der Sünden und der dadurch verwirkten canonischen Strafen; er ist der höchste Leiter der äußeren kirchlichen Ordnung, für deren Regierung ihm alle geistlichen Machtmittel unumschränkt zu Gebote stehen; er kann lebenslängliche Excommunication verhängen, von welcher ein anderer Priester ohne Ermächtigung durch den Papst nur in articulo mortis absolviren darf; er ist der Schatzmeister des mystischen Gnadenschatzes der Kirche, und kann bezüglich der Spendung der Sacramente innerhalb der Gränzen der kirchlich-dogmatischen Bestimmungen nach freiem Ermessen Anordnungen treffen. Die Vollgewalt des Papstes in zeitlichen Dingen läßt sich zeigen aus dem allgemeinen Weltgesetz, welchem zufolge allüberall das Niedere durch das Höhere regiert wird [2]). Dieses allgemeine Weltgesetz reflectirt sich im Verhältniß der Seele zum Leibe, welches gleichfalls den Einfluß der geistlichen Gewalt auf das Zeitliche erläutert [3]). Da-

[1]) Quod apparet — fügt Alexander erklärend bei — quia si potestas temporalis debet esse justa et legitima, vel est conjuncta spiritualis in eadem persona, vel est instituta completive et approbative per potestatem spiritualem. Unde potestas, quae temporalis est apud infideles, legitima non dicitur, quia per spiritualem potestatem non est ratificata et approbata. Sicut etiam ipsorum matrimonium, licet sit aliqualiter verum, non tamen dicitur perfectum et ratum, quia indiget ratificatione et approbatione per spiritualem potestatem. O. c., c. 3.

[2]) Alexander citirt hiefür Augustin's Ausspruch: Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum, et universa creatura per creatorem suum (Trin. III, c. 4).

[3]) Si enim ex anima et corpore non fieret aliquid unum, et corpus non ordinaretur ad animam et esset sub anima, apparentiam haberet, si diceret, quod istae duae potestates sunt diversae, et una ad aliam non ordinatur. Sed quia ex anima et corpore fit unum, et corpus ordinatur ad animam, et est sub anima: ita et isti duo gladii sicut istae duae

durch sind indeß selbsteigene Functionen der weltlichen Gewalt so wenig ausgeschlossen, als durch die Oberherrschaft der menschlichen Seele die den Kräften des Leibes zustehenden Functionen ausgeschlossen sind. Man kann dagegen nicht einwenden, daß das Priesterthum des A. T. bloß in geistlichen Dingen autonom schaltete, in zeitlichen aber dem weltlichen Königthum unterthan war; das alttestamentliche Priesterthum war im Vergleiche mit jenem des N. T. ein unvollkommenes Priesterthum, demgemäß kann auch sein Verhältniß zum Königthum für die Kirche des N. B. nicht maaßgebend sein. Eben so wenig verfängt der Einwand, daß Geistliches und Zeitliches zwei von einander ganz verschiedene Gebiete seien; sie sind nicht so sehr von einander geschieden, daß nicht das Zeitliche und Weltliche letztlich auf das Geistliche zurückgeführt werden müßte. Damit wird durchaus nicht geläugnet, daß die weltliche Herrschaft von Gott sei, d. h. daß die natürliche Nothwendigkeit einer besonderen Leitung des Zeitlichen und Weltlichen aus der göttlichen Einrichtung der menschlichen Dinge herzuleiten sei. In dieser Einrichtung ist es aber auch begründet, daß die zeitliche Gewalt durch die geistliche Gewalt gleichsam geformt d. i. vollkommen gemacht werde. Auf die Einwendungen, daß selbst nach kirchlichen Gesetzen in zeitlichen Dingen vom Kaiser nicht an den Papst appellirt werden könne, daß die Kirche dem Kaiser Abgaben entrichte u. s. w., ist zu erwidern, daß die Appellation vom Kaiser an den Papst für gewisse Fälle statthaft sei, und die Abgaben von der Kirche nicht als Schuldigkeit, sondern aus Erkenntlichkeit für den der Kirche geleisteten Schutz entrichtet werden. Umgekehrt entrichten aber auch die weltlichen Herren Zehnten an die Prälaten der Kirche, und anerkennen somit eine Art Zinspflichtigkeit gegen die Kirche.

Nach Augustinus Triumphus ist der Papst in Rücksicht auf seine Jurisdiction über alle Engel zu stellen [1]. Denn während

---

potestates, quae ordinatae sunt pro salute hominum, una ordinatur ad aliam et est sub alia, et dirigi et corrigi debet ab alia: ut sic vere possit dici, quod sicut Christus, a quo utraque potestas dependet, caput est secundum animas et secundum corpora, ita et ejus Vicarius potestatem habebit: non solum super animabus et super his quae animam respiciunt, sed etiam super corporibus et super temporalibus, quae spirituali vitae deserviunt. O. c., c. 6.

[1] De potestate ecclesiastica, qu. 18.

Engeln die Leitung einzelner Menschen, den Erzengeln die Leitung von Familien und Städten, Engeln eines noch höheren Ranges die Leitung von Ländern und Reichen anvertraut ist, gibt es doch keinen einzigen, welchem, wie dem Papste, die Regierung des ganzen Erdkreises anvertraut wäre. Der Papst dürfte, obschon die menschliche Natur im Range unter der englischen steht, einen Engel excommuniciren, wofern dieser per impossibile etwas der evangelischen Wahrheit Widersprechendes sagen würde. Um so gewisser sind alle Menschen auf Erden dem Papste zum Gehorsam verpflichtet [1]). Er darf zwar nichts befehlen, was dem göttlichen oder natürlichen Rechte widerstreitet; in Allem aber, was in das Gebiet des positiven Rechtes einschlägt, ist sein Wille maaßgebend, weil alles positive Recht entweder unmittelbar vom Papste ausgeht, wie das kanonische Recht, oder durch den Papst approbirt und bestätiget werden muß, wie das bürgerliche Recht. Bei solchen Grundsätzen ist es selbstverständlich, daß Augustinus Triumphus auch die Oberherrschaft des Papstes über den deutschen Kaiser vertheidiget, und dem Papste das Recht, Kaiser zu bestätigen und abzusetzen, zuerkennt. Indeß gesteht er, wie auch Alvarus Pelagius [2]), doch zu, daß der durch die Kurfürsten gewählte Kaiser vor seiner päpstlichen Bestätigung die Regierung des deutschen Reiches antreten könne [3]); jedoch erklären beide, Alvarus [4]) und Triumphus [5]), das deutsche Kurfürstenthum für eine Schöpfung des legislativen päpstlichen Willens — Gregor V soll auf der Synode zu Rom (a. 996) die sieben deutschen Kurfürsten eingesetzt haben.

§. 532.

Occam [6]) erklärte den Unterschied zwischen römischem König und römischem Kaiser für einen rein nominellen Unterschied, woraus von selbst folgt, daß nach seiner Ansicht der von den Kurfürsten gewählte

---

[1]) O. c., qu. 22.
[2]) De planctu ecclesiae I, c. 40.
[3]) Pot. eccl., qu. 39, art. 3.
[4]) Planct. eccl. I, c. 41.
[5]) Pot. eccl., qu. 25, art. 5.
[6]) Dialogus de potestate imperiali — Tractatus de potestate summi Pontificis.

geräumten Prärogativen unzufrieden waren, und sie unbefugter Eingriffe in die geistliche Jurisdiction des Weltklerus und in die corporativen Rechte und Satzungen der Hochschulen ziehen. Von dieser oppositionellen Stellung gegen das Mendicantenwesen nahm Wiklef's Kampf gegen das Papstthum und gegen das theologische Lehrsystem der Kirche seinen Ausgang. Im J. 1360, in welchem der Erzbischof Richard von Armagh, ein entschiedener Gegner der Mendicanten [1]) starb, trat Wiklef, damals noch ein junger Mann, zu Oxford mit verschiedenen Schriften gegen die Mönche hervor [2]), die er des Müssigganges und der unbefugten Bettelei zieh, und ihnen die Berufung auf die heilige Armuth Christi als nichtsnutzige Heuchelei auslegte. Bald nach Veröffentlichung dieser Schriften erlangte Wiklef die Magisterwürde im Balliol-Collegium. In den nächstfolgenden Jahren rückte er in die Stelle eines Aufsehers über ein bis dahin von einem Mönche geleitetes und zur Hälfte von Mönchen besetztes Collegium (Canterbury-Hall) ein; da jedoch diese Besetzung dem Willen des Stifters widersprach, mußte er mit drei anderen Weltgeistlichen, welche an die Stelle der verdrängten Mendicanten-Mitglieder des Collegiums gesetzt worden waren, von seinem Platze weichen. Wiklef und seine drei Genossen appellirten an Papst Urban V, welcher gegen sie entschied. Während noch die Entscheidung schwebte, faßte Wiklef eine polemische Schrift gegen einen englischen Mönch ab, welcher die Forderung des Papstes an König Eduard III rücksichtlich des seit Langem ausständigen Peterszinses vertheidiget hatte. Wiklef führte in seiner Gegenschrift aus, daß die entehrende Demüthigung, zu welcher sich einst Johann ohne Land verstanden, keinerlei Verbindlichkeiten für irgend einen seiner Nachfolger auf dem englischen Throne nach sich ziehen könne. Zum Amte eines Doctors der Theologie an der Universität Oxford berufen, machte er die Mönche zu Gegenständen unaufhörlicher Angriffe; alle Unordnungen in der Kirche, ja alles Unheil in der Welt käme von den Mönchen her. Im J. 1374 war er unter den Gesandten, welche gewisse Beschwerden der englischen Regierung an den päpstlichen Hof zu überbringen

---

[1]) Vgl. Baluzii Vitae Paparum Avenionensium. Tom. I, p. 337 ff.; und Baluzii Notae ibid. p. 950 ff.

[2]) De otio et mendicitate — Tractatus duo adversus Fratres mendicantes etc.

hatten. Nach seiner Rückkunft aus Rom und aus Brügge, wo rücksichtlich der vom Papste aufzugebenden Reservationen ein Vergleich zwischen den päpstlichen und königlichen Gesandten geschlossen worden war (1376), ließ er seinen antipäpstlichen Gesinnungen freien Lauf; er nannte den Papst den Antichrist, den weltlich stolzen Priester von Rom, ja er gieng so weit, ihn als the most cursed of clippers and purse-kervers [1]) zu bezeichnen. Damals wurde nun auch die erste Klage über glaubenswidrige Irrthümer Wiklef's an den Papst geleitet, die in folgenden 19 Sätzen [2]) enthalten waren:

1. Das ganze menschliche Geschlecht außer Christo hat nicht die Macht, schlechtweg zu verordnen, daß Petrus und seine ganze Familie die Herrschaft über die Welt führe.

2. Gott kann dem Menschen nicht für sich und die Seinigen eine bürgerliche Herrschaft auf immer ertheilen.

3. Urkunden menschlicher Erfindung, welche eine beständige bürgerliche Erbschaft festsetzten, sind unmöglich.

4. Jeder bis an's Ende Gerechtfertigte hat zwar kein Recht, aber in der That alle Gaben Gottes.

5. Der Mensch kann bloß zur Dienstverwaltung, sowol dem natürlichen, als dem angenommenen Sohne in der Schule Christi eine zeitliche oder ewige Herrschaft geben.

6. Wenn Gott ist, so können die weltlichen Herren rechtmäßig und verdienstlich der sündigenden Kirche ihre zeitlichen Güter nehmen.

7. Zu untersuchen, ob die Kirche sich in diesem Zustande befinde oder nicht, steht nicht mir, sondern den weltlichen Herren zu, welche, wenn der Fall sich findet, kühn zu handeln, und der Kirche, bei Strafe der ewigen Verdammniß, ihre Güter wegzunehmen haben.

8. Wir wissen, es sei unmöglich, daß der Statthalter Christi bloß durch seine Bullen, mit seinem oder seiner Cardinäle Willen Jemand tüchtig oder untüchtig mache.

9. Es ist nicht möglich, daß ein Mensch excommunicirt werde, wenn er nicht vorher und vornehmlich durch sich selbst excommunicirt wird.

---

[1]) Vgl. Lewis, history of the live and sufferings of the rev. and learn. John Wicliffe. London, 1720.

[2]) Vgl. Argentré, Collectio judiciorum de nov. error., Tom. I, P. II, p. 3.

10. Niemand wird excommunicirt, suspendirt, oder durch andere Kirchenstrafen bis zu seiner Verschlimmerung geplagt, außer in der Sache Gottes.

11. Fluch und Excommunication binden nicht schlechterdings, sondern nur, wenn sie wider einen Gegner des Gesetzes Christi ausgesprochen werden.

12. Christus gab seinen Schülern kein Beispiel der Macht, die Unterthanen, besonders für den Fall, daß ihnen zeitliche Güter verweigert werden, zu excommuniciren; wol aber ein Beispiel vom Gegentheil.

13. Die Schüler Christi haben nicht die Macht, zeitliche Güter durch Kirchenstrafen zu erzwingen.

14. Es ist nach der unbegränzten Macht Gottes nicht möglich, daß, wenn der Papst oder ein Anderer vorgibt, er binde oder löse auf irgend eine Art, dadurch wirklich gebunden oder gelöset werde.

15. Wir müssen glauben, daß Papst und der Priester nur dann binde oder löse, wenn er sich selbst dem Gesetze Christi gemäß verhält.

16. Es muß allgemein geglaubt werden, daß jeder rechtmäßig geweihte Priester die Macht habe, alle Sacramente zu ertheilen, mithin auch jeden reuevollen Menschen von jeder Sünde zu absolviren.

17. Es ist den Königen erlaubt, den Klerikern ihre zeitlichen Güter zu entziehen, wenn die Kleriker dieselben zu mißbrauchen sich gewöhnt haben.

18. Mögen weltliche Herren, oder heilige Päpste, oder das Haupt der Kirche, Christus, die Kirche mit Gütern des Glückes oder der Gnade beschenkt, und Diejenigen, welche dieselben nehmen, mit Excommunication bedroht haben, so ist die Excommunication doch nur dann giltig, wenn durch sie ein entsprechendes Vergehen gestraft wird.

19. Ein Kleriker und selbst der Papst kann rechtmäßig durch Untergebene und Laien einen Verweis erhalten und angeklagt werden.

Papst Gregor XI drang (a. 1377) in drei Bullen, an den Erzbischof von Canterbury und Bischof von London, an den König und an die Universität Oxford, auf genaue Untersuchung der wider Wiklef, nunmehr Pfarrer von Lutterworth, erhobenen Klagen; seine Meinungen zielten, wie jene des Marsilius und Jandunus, auf den Umsturz der gesammten Kirchenverfassung ab, ja sie seien selbst

mit jeder geordneten bürgerlichen Verfassung unverträglich. Vor dem Eintreffen dieser Bullen war König Eduard III gestorben, und hatte das Reich seinem eilfjährigen Enkel Richard II hinterlassen, in dessen Namen einstweilen seine drei Oheime, darunter der Herzog von Lancaster, der eigentliche Reichsregent, das Reich verwalteten. Das erste, unter der vormundschaftlichen Regierung zusammentretende Parlament berathschlagte, ob man nicht, bei den dermaligen Staatsnöthen, trotz der etwa vom Papste anzudrohenden Kirchenstrafen und trotz des ihm schuldigen Gehorsams, die Versendung des Geldes außer Land verbieten solle. Wiklef, dessen Meinung darüber eingeholt wurde, antwortete, daß ein solcher Beschluß dem Gesetze Christi vollkommen gemäß sei. Auch bat das Unterhaus, daß der König den päpstlichen Reservationen kirchlicher Ämter, der Besetzung derselben mit Ausländern u. s. w. Einhalt thun möchte. Indeß mußte sich Wiklef dennoch den mit der Untersuchung seiner Sache beauftragten päpstlichen Richtern stellen. Zu dem ersten Verhöre begleitete ihn der Herzog von Lancaster selber, zusammt dem Grafmarschall, Lord Piercy. Beide letztere benahmen sich gegen den Bischof von London in seiner eigenen Cathedrale so ungestüm, daß das Volk darüber empört wurde, und die Versammlung aufgehoben werden mußte. Bei einem zweiten Verhöre zu Lambeth, dem gewöhnlichen Sitze des Erzbischofes von Canterbury, hielt es Wiklef für gerathen, seinen 19 Sätzen mildernde und versöhnende Deutungen zu geben [1]), und entgieng für dießmal einer Verurtheilung, obschon ihm aufgetragen wurde, in Zukunft solche oder ähnliche Sätze nicht mehr vorzutragen. Wiklef kehrte sich aber daran nicht, sondern ließ neuerdings ähnliche, theilweise noch schlimmere Behauptungen öffentlich verlauten. So sagte er, Einer, der pure clericus sei, könne nicht ohne Todsünde eine weltliche Herrschaft ausüben; der Papst könne nicht gegen die Absicht des Apostels einem Kleriker Dispense zum Besitze eines bürgerlichen Eigenthums ertheilen; gleichwie weder Gott, noch der Mensch im Stande ursprünglicher Unschuld, bürgerlicher Handlungen fähig sei, so seien solche auch einem Kleriker nicht erlaubt u. s. w. Um eben diese Zeit (1378) nahm nach Gregor's XI Tod das große päpstliche Schisma seinen Anfang; ein neuer Anlaß für Wiklef zu Angriffen

---

[1]) Vgl. D'Argentré, l. c., p. 4.

auf das Papstthum (in seiner Schrift von der Spaltung der Päpste). Im J. 1380 begann er eine englische Übersetzung der heiligen Schrift; eine diesem Unternehmen vorausgehende Abhandlung de veritate s. scripturae erklärt hinlänglich, weßhalb es auf Widerspruch stieß und für anstößig befunden wurde. Nicht, daß er den Text der heiligen Schrift in seine Muttersprache übertrug, sondern die Absicht, die ihn hiebei leitete, und der Geist, in welchem er sein Unternehmen betrieb, mußten gegen dasselbe einnehmen. Er mochte es kaum verhehlen, daß die Gläubigen, indem ihnen das Wort Gottes, in dessen Verständniß ein guter Wandel am Besten einführe, allgemein zugänglich gemacht würde, von dem corrupten traditionellen Kirchenglauben zur wahrhaften Christlichkeit emancipirt werden sollten. Seit a. 1381 begann er in seinen Vorlesungen zu Oxford den Transsubstantiationsglauben zu bestreiten; die geweihte Hostie, behauptete er, sei weder Christus, noch ein Theil von Christus, sondern ein wirksames Zeichen seiner Gegenwart. Die Transsubstantiation sei undenkbar. Christus könne nur entweder dimensionaliter, oder definitive oder virtualiter in der Hostie enthalten sein; die beiden ersteren Arten einer Präsenz Christi seien undenkbar, somit bleibe nur die dritte übrig. Der Universitätskanzler Wilhelm Barton beantragte in Verbindung mit den meisten übrigen Lehrern der theologischen Facultät, daß Wiklef seine Meinung widerrufe. Wiklef appellirte an den König. Dießmal täuschte er sich jedoch; der Herzog von Lancaster nahm Anstand, ihn in Schutz zu nehmen, und bedeutete ihm, über diesen Gegenstand künftig zu schweigen und sich der Kirche zu unterwerfen. Wiklef verstand sich nach einigem Sträuben zu einer Art von Widerruf, fieng aber bald wieder an, seine alte Meinung vorzutragen, daher ihn der König endlich seines Amtes an der Oxforder Universität entsetzte.

Im J. 1382 gelangte der bisherige Bischof von London, Courteney, auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury. Er berief sofort ein Concil, um über Wiklef's Lehre Gericht zu halten. In dieser Versammlung wurden nunmehr folgende Sätze als ketzerisch erklärt:

1. Die Substanz des materiellen Brotes und Weines bleibt auch nach der Consecration im Altarssacramente.

2. Die Accidentien bleiben nach der Consecration nicht ohne Subject übrig.

3. Christus ist im Altarssacramente nicht als eben derselbe, wahrhaftig, wirklich und leiblich gegenwärtig.

4. Ein Bischof oder Priester, welcher eine Todsünde begangen hat, darf weder ordiniren, noch consecriren, noch taufen.

5. Für Denjenigen, der innerlich zerknirscht ist, ist ein äußeres Sündenbekenntniß unnütz und überflüssig.

6. Die angebliche Einsetzung der Messe durch Christus läßt sich aus dem Evangelium nicht erweisen.

7. Gott muß dem Teufel gehorchen.

8. Wenn der Papst ein verworfener und böser Mann, mithin ein Glied des Teufels ist, so hat er keine Gewalt über die Gläubigen; sie müßte ihm denn vom Kaiser zugestanden sein.

9. Nach Urban's VI Tode darf kein neuer Papst angenommen werden, sondern man muß, wie die Griechen, nach eigenen Gesetzen leben.

10. Es ist der gesammten heiligen Schrift zuwider, daß Kleriker weltliche Besitzungen haben.

Nebstbei wurden nachstehende Sätze als irrig verworfen:

1. Kein Prälat darf Jemand excommuniciren, wenn er nicht vorher weiß, daß derselbe von Gott excommunicirt worden sei. Wer anders excommunicirt, wird dadurch selbst ein Ketzer, oder eine excommunicirte Person.

2. Ein Prälat, der einen Kleriker excommunicirt, welcher an den König und an die Rathsversammlung des Reiches appellirt hat, ist ein Verräther an Gott, am König und Reich.

3. Diejenigen, welche zu predigen oder Gottes Wort zu hören darum aufhören, weil sie von einem Menschen excommunicirt worden sind, sind wirklich excommunicirt, und werden am Tage des Gerichtes als Verräther angesehen werden.

4. Es ist einem Diakon und Priester erlaubt, ohne vorausgehende Ermächtigung vom apostolischen Stuhle oder von einem katholischen Bischofe das Wort Gottes zu verkünden, wenn er nur hinlängliche Proben seiner Fähigkeit hiezu gegeben hat.

5. Keiner ist ein weltlicher Herr, ein Bischof und Prälat, der eine Todsünde begangen hat.

6. Die weltlichen Herren können nach ihrem Gefallen den lasterhaft gewordenen Geistlichen ihre zeitlichen Güter entziehen; ebenso

kann das Volk, wenn es ihm gefällt, den sündigenden Herren Verweise geben.

7. Die Zehnten sind bloße Almosen; und die Pfarrkinder können dieselben wegen schlechter Aufführung ihrer Pfarrer zurückbehalten oder nach ihrem Gefallen Anderen ertheilen.

8. Besondere Gebete, welche von den Prälaten oder Mönchen auf einzelne Personen applicirt werden, nützen denselben ebensowenig, als allgemeine Gebete unter gleichen Umständen.

9. Dadurch, daß Jemand in einen besonderen Mönchsorden tritt, macht er sich nur desto untüchtiger zur Beobachtung der göttlichen Gebote.

10. Die heiligen Männer, welche Stifter begüterter oder bettelnder Mönchsorden geworden sind, haben sich hiedurch eine Sündenschuld aufgeladen.

11. Die Mönche, welche sich in einen solchen besonderen Orden begeben, gehören nicht zur christlichen Religion.

12. Die Mönche sind verbunden, durch ihrer Hände Arbeit, nicht aber durch Betteln, ihren Unterhalt zu erwerben.

13. Wer einem Mendicanten oder einem predigenden Mönche ein Almosen gibt, ist zusammt dem Empfänger des Almosens excommunicirt.

Wiklef war nicht gesonnen, sich gutwillig zu unterwerfen, sondern unternahm eine schriftliche Vertheidigung seiner Lehren. Zugleich rechnete er augenscheinlich auf den Schutz des Parlamentes, wie denn in der That das Haus der Gemeinen eine vom Oberhaus angenommene Bill, welche die Sheriffs zur Verhaftung der von den Bischöfen als Ketzer Bezeichneten ermächtigte, verwarf. Dagegen bewilligte der König den Bischöfen, daß sie persönlich Jeden, der Wiklef's Lehren öffentlich oder insgeheim verbreiten würde, gefangen setzen lassen dürften. Auch befahl der König dem Kanzler der Oxforder Schule, nachzuforschen, wer daselbst den Irrlehren Wiklef's zugethan sei; alle Anhänger derselben hätten das Gebiet der Stadt Oxford zu meiden. Die Publicirung dieses königlichen Erlasses rief an der Universität große Aufregung hervor, die Mendicanten geriethen fast in Lebensgefahr; Wiklef fand es gerathen, Oxford zu verlassen, und sich auf seine Pfarrei Lutterworth zu begeben. In dieser unfreiwilligen Zurückgezogenheit arbeitete er noch mehrere

Schriften aus, darunter sein Hauptwerk, den Trialogus, eine theologische Collocution zwischen der Aletheia, Pseudis und Phronesis in vier Büchern — unter den wenigen gedruckten Schriften Wiklef's die bekannteste, und für die Kenntniß seiner Lehrmeinungen wichtigste [1]). Eine von Urban VI an ihn ergangene Vorladung nach Rom beantwortete er in einer Weise, welche bei seinen vorausgehend zur Genüge kund gegebenen Gesinnungen nicht überraschen konnte; im darauf folgenden Jahre wurde er vom Tode ereilt (28 Dez. 1384).

Die durch Wiklef hervorgerufene Bewegung war mit seinem Tode keineswegs erloschen. Er hatte durch die von ihm gestiftete Gesellschaft „armer Priester" oder Reiseprediger dafür gesorgt, daß seine Lehren unter das Volk drangen. Diese wandernden Prediger erhielten im Volksmunde den Namen Lollharden, welche Bezeichnung allmählig auf alle Wiklefiten ausgedehnt wurde. Im J. 1395 erschienen ihre Umtriebe bereits sehr bedenklich. Sie hefteten an den Hauptkirchen London's Schmähschriften gegen den Klerus an; dem Parlament übergaben sie eine Petition, in welcher sie über die Verkommenheit des Klerus Klage führten, der einen abgöttischen Transsubstantiationsglauben lehre, weltliche Besitzthümer innehabe, die Ohrenbeichte verlange, den Leuten die mit dem evangelischen Leben unvereinbaren Handwerke der Gold- und Waffenschmiede gestatte u. s. w. Der König erließ auf Bitten der Prälaten scharfe Edicte gegen die Secte. Diese setzte aber ihr Treiben insgeheim fort, viele aus ihnen verbanden mit ihrer antikirchlichen Agitation auch politische Pläne, und ihre Gier nach Confiscation der geistlichen Güter rief bei den weltlichen Großen die Besorgniß wach, daß sie es auch auf die Güter der weltlichen Großen abgesehen haben könnten. Jedenfalls war das Reich durch sie mit einem Bürgerkriege bedroht, indem sie a. 1413 schon so zahlreich und wohlorganisirt waren, daß sie in öffentlichen Anschlägen an den Kirchenthüren auf eine ihnen zu Gebote stehende Schutzmacht von 100,000 Bewaffneten pochten, die sie, falls Krone und Parlament sie verfolgen wollten, zur Vertheidigung ihres Glaubens aufzubieten im Stande wären. Als Leiter dieser gefährlichen Gesellschaft wurde John Oldcastle, genannt Lord Cobham, entdeckt, dessen Aufhebung

[1]) Kürzlich ist durch Dr. Lechler der bisher ungedruckte Tractatus Wiklef's de officio pastorali (Leipzig, 1863) veröffentlichet worden.

in der That zu einer bewaffneten Erhebung der Secte das Signal gab. Nachdem der erste Aufstandsversuch mißglückt hatte, leitete der aus dem Kerker entkommene Oldcastle eine neue Schilderhebung ein (1416), die mit seiner Gefangennehmung und Hinrichtung endete [1]).

Damit hörte die Secte auf, politisch gefährlich zu sein, und war, wenigstens in England, für immer erstickt. Indeß hatten Wiklef's Lehren bereits anderwärts Wurzel gefaßt, und so konnte es nicht fehlen, daß sie noch nachfolgend von dem Anathem der Kirche auf dem Concil zu Constanz getroffen wurde, nachdem bereits Johann XXIII auf einer römischen Synode mehrere Schriften Wiklef's verdammt hatte [2]). Das Constanzer Concil verdammte in seiner achten Sitzung Wiklef's Lehre in 45 Artikeln, und ordnete zugleich an, daß seine Bücher verbrannt, seine Gebeine ausgegraben, und fern von geweihter Erde verstreut werden sollten. Der Befehl wurde a. 1428 durch den Lincolner Bischof Robert Flemyng vollzogen, welcher die Überreste der Leiche Wiklef's in's Feuer werfen ließ.

Wiklef hat durch seine Irrlehren und Neuerungen eine namhafte Zahl von Streitschriften gegen sich hervorgerufen. Unter seinen Gegnern stehen die von ihm so bitter und gehässig angefeindeten Mönche selbstverständlich in erster Reihe. Soweit er sich der Opposition der Universitätspartei und des Weltklerus gegen die Mendicanten anschloß, ist die Polemik gegen ihn eine Fortsetzung des gegen Johannes a Poliaco [3]) und Richard von Armagh geführten

---

[1]) Vgl. über diese Vorgänge Lingard's Geschichte Englands (übersetzt von Salis), Bd. IV, S. 376 ff.

[2]) Raynald ad a. 1413 ff., n. 1 ff.

[3]) Der Sorbonnist Johannes a Poliaco, welcher gegen die Eingriffe der Mendicanten in die Jurisdiction des Weltklerus eiferte, mußte auf Befehl des Papstes Johann XXII widerrufen. Vgl. Lib. V. Extravag. Commun., Tit. de Haereticis. Den Lehren des Johannes a Poliaco ist ein Theil der oben (S. 551, Anm. 2) citirten Schrift des Petrus a Palude de causa immediata ecclesiasticae potestatis (gedruckt zu Paris 1506 in 4°) gewidmet, welche im Ganzen 6 Hauptabschnitte in sich faßt: 1. de potestate Petri, 2. de potestate apostolorum, 3. de potestate discipulorum, 4. de potestate Papae, 5. de potestate episcoporum, 6. de potestate curatorum. Angehängt ist ein Excurs circa confessos Fratribus de licentia generali superiorum sine licentia curatorum.

Kampfes. In dieser Richtung schrieb gegen Wiklef der Dominicaner Heinrich Bictwell, aus dessen Werke Raynald die gegen Johannes a Poliaco und Richard [1]) gerichteten Stellen ausführlich mittheilt [2]). An Bictwell schließen sich an die Dominicaner Gulielmus Jordanus [3]), Radulph Strode [4]), Johann Bromiard, welcher Wiklef's Lehren auf der Londoner Synode scharf bekämpfte, Roger Dinmock [5]); die Minoriten Johann Tissington [6]) und Wilhelm Wodford [7]); die Carmeliten Johann Kiningham, Richard Lavingham [8]), Petrus Stockes [9]), Thomas Lombe [10]), Walter Disse [11]), Johann Marrey [12]); die Augustiner Thomas Ashburne [13]) und Thomas Winterton [14]); die Benedictiner Boltonius Uthretus und Nikolaus Radcliffe [15]), der Oxforder Kanzler Berton [16]), Robert Waldeby, Erzbischof von

---

[1]) Richard von Armagh griff die Mönche aus denselben Ursachen an, wie Johann a Poliaco. Vgl. Richard's Defensio curatorum contra eos, qui se dicunt privilegiatos (abgedr. in Golbast's Monarchia, Tom. II, p. 1391—1410). Gegen Richard schrieben die Minoriten Wilhelm Wideford und Roger von Conoway (vgl. Golbast, Tom. II, p. 1410—1435).

[2]) Vgl. Raynald ad a. 1321, n. 20—33; ad a. 1358, n. 6.

[3]) Apologia Fratrum Mendicantium adversus Utredum Boldum Monachum, einen Benedictiner und Anhänger der Universitätspartei, der übrigens später den häretischen Meinungen Wiklef's entgegentrat. — Jordanus schrieb nebstbei auch noch gegen andere Sätze Wiklef's; vgl. Echard et Quetif Scriptt. O. P., Tom. I, p. 695.

[4]) Positiones et 18 argumenta contra Wiclefum haereticum.

[5]) Contra 12 errores et haereses Lollhardorum.

[6]) Contra confessionem Viclefi — Scutum pro eucharistiae defensione — De Sacramentis etc.

[7]) De Sacramento Altaris etc., erwähnt in Thomas Stetter's Doctrinale Fidei, P. II, c. 50, n. 3.

[8]) Determinationes contra Lollhardos, Wiclefitas et alios.

[9]) Contra articulos Wiclefi.

[10]) Contra Lollardos seu Wiclefitas.

[11]) Contra Lollardos et Wiclefitas.

[12]) Determinationes contra Wiclefitas.

[13]) Contra Trialogum Wiclefi — De identitate in Sacramento.

[14]) Super assertione eucharistica liber unus — Absolutio contra confessionem Wiclefi — Disputationes theologicae.

[15]) Viaticum animae contra Jo. Wiclefum, libri II — Liber pro imaginum cultu.

[16]) Determinationes contra Wiclefum — Tractatus de justa condemnatione Wiclefi — Contra articulos Wiclefi etc.

York [1]), der Carmelit und Bischof von St. David, Stephan Patrington [2]), der Universitätskanzler Robert Alington [3]) u. s. w. Der hervorragendste unter den Polemikern gegen den Wiklefitismus ist Thomas Netter, von seinem Geburtsorte Walden in der Grafschaft Essex Waldensis zubenannt, welcher, nachdem er in Oxford den Magistergrad erlangt hatte, in den Carmeliterorden trat. Im J. 1409 wurde er vom König Heinrich IV zum Concil von Pisa abgeordnet, wo er den beiden Afterpäpsten Gregor und Benedict kraftvoll entgegenwirkte. Nach seiner Rückkehr wurde er zum Provincial seines Ordens gewählt (a. 1414) und that sich als eifriger Bekämpfer der Wiklefiten hervor; er nahm nicht Anstand, den König Heinrich V öffentlich von der Kanzel zu einem schärferen Achthaben auf die Umtriebe der Sectirer aufzufordern. Der König wählte ihn zu seinem Beichtvater, und sendete ihn a. 1415 zum Constanzer Concil; im J. 1419 vermittelte er den Frieden zwischen dem Polenkönig Wladislaw und dem Ordensmeister der deutschen Herren. Bei dieser Gelegenheit trat er in Beziehungen zum Lithauer Herzog Witold, welchen er zum christlichen Glauben bekehrte. Er begleitete sodann seinen königlichen Herrn auf dessen Heerzügen in Frankreich, und stand ihm in seinen letzten Stunden bei. Bei seinem Nachfolger Heinrich VI stand er nicht minder in Geltung, und kam im Gefolge desselben abermals nach Frankreich, wo ihn zu Rouen der Tod ereilte. Von seinen zahllosen Schriften [4]) ist bloß sein Hauptwerk gedruckt: Doctrinale fidei ecclesiae catholicae adversus Wiclefitas et Hussitas, in drei Foliobänden, dem Papste Martin V gewidmet, der es hoch belobte und der ganzen Kirche empfahl. Der erste Theil handelt in vier Büchern von Gott, Mensch und Christus, von der Kirche in Haupt und Gliedern so

---

[1]) Contra Wiclefitas.

[2]) Contra Wiclefitas.

[3]) De sacris imaginibus — De adoratione imaginum — De eucharistia — De mendicitate spontanea — Super constitutis Papae Joannis XXII etc.

[4]) Dahin gehören: Contra haereses Jo. Wiclefi et Jo. Ouldcastel — Rationes et motiva et reprobationes 45 articulorum Wiclefi et sectatoris Jo. Huss. (abgedr. im Anhange zum 3. Bande der Venetianer Ausgabe [a. 1709] des Doctrinale fidei) — De corpore Christi — De paupertate Christi — De praescientia et praedestinatione — De indulgentiis — Responsa in concilio Pisano etc.

wie vom Mönchsstande als Stande der Vollkommenheit; der zweite Theil von den kirchlichen Sacramenten, der dritte von den Sacramentalien d. i. von den kirchlichen Bräuchen und frommen Übungen der Gläubigen. Thomas Waldensis arbeitete noch einen vierten Theil aus (de jejuniis, indulgentiis, juribus et immunitatibus ecclesiasticis, fide et haeresibus), welcher indeß nicht gedruckt worden, und vielleicht gänzlich verloren gegangen ist. Wir wollen im Nachstehenden einen Überblick über den polemischen Inhalt des Werkes geben, der zugleich mit den Einzelheiten und Eigenthümlichkeiten der Wiklef'schen Lehre näher vertraut machen soll.

§. 534.

Die Grundirrthümer Wiklef's sind bereits in seinen Lehren über Gott enthalten. Retter bespricht gesondert Wiklef's Lehren über Gottes Sein, Können und Wissen. Wiklef nimmt seinen Ausgang von der Ideenlehre; er definirt mit allen Anderen die Ideen als die ewigen Gründe der Creaturen in Gott, behauptet ihre Mehrheit an sich, ihre centrale Einheit und Ungeschiedenheit in ihrer göttlichen Quelle. Von da schreitet er (in seiner Schrift de ideis) zu dem Satze fort: Alle Creatur ist Gott. Weil der göttliche Gedanke von der Creatur mit Gottes Wesen zusammenfällt und identisch ist, so ist — meint Wiklef — die Creatur selber Gott; er identificirt sonach den göttlichen Gedanken von der Creatur mit dem Sein der Creatur. Dieß heißt ein beziehungsweises Gottsein der Creatur zu einem absoluten Gottsein derselben machen; demgemäß müßten die Worte des Evangeliums: Quod factum est, in ipso vita erat — in folgender Weise lauten: Quod factum est, vita erat, und somit Erde, Stein und alles Unlebendige als Leben gelten. Dagegen bemerkt Augustinus zu Joh. 1, 3: Facta est terra; sed ipsa terra, quae facta est, non est vita. Est autem in ipsa sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta est: haec vita est. Allerdings sagt auch der Apostel, daß wir in Gott leben, weben und sind; aber er bekämpfte eifrigst die heidnische Lehre, die da lautete:

Juppiter est, quodcunque vides, quocunque moveris.

Wiklef verwahrt sich zwar dagegen, daß aus dem Satze: Omnis creatura est Deus — gefolgert werden sollte: Ergo Deus est

aliqua creatura; denn in dem ersteren Satze sei das esse als intelligibles Sein zu verstehen, in der unzuläßigen Folgerung würde es als esse existentiae in proprio genere verstanden. Also wäre das esse intelligibile der Creatur identisch mit dem esse Dei, und somit coätern mit Gott? Die Wiklefiten meinen, es sei allerdings mit Gott coätern, aber nicht coaeternitate improductionis, sondern als idea producta. Auch dieß geht nicht an; es gibt keine creatura simpliciter aeterna. Der heilige Augustinus antwortet sich auf die Frage, was war, ehe das, was nicht war, wurde: In principio erat Verbum. Und woher sind Himmel und Erde: Omnia per ipsum facta sunt. Augustinus kennt keine schlechthinige Äternität des Creatürlichen; er sagt von ihrem Sein in Gottes vorweltlichem Denken: Erant et non erant! Wiklef meint, das Sein der Dinge in Gott sei ein esse verissimum derselben, sie hätten es in Gott nach Augustin's und Anselm's Lehre als immutables und invariables Sein; warum sollte es also nicht ein simpliciter optimum sein? Weil nach der Lehre der Kirche der Concept der Creatur in Gott etwas anderes ist als der Concept Gottes; sonst müßte von dem, quod factum est, statt: in ipso vita erat, auch gesagt werden können: ipsa vita erat. Wiklef beklagt sich, daß er nicht verstanden werde, und die richtige Umkehrung seines Satzes: Omnis creatura est Deus — diese sei: Deus est quaelibet creatura in esse intelligibili; und diese letztere Proposition werde bestätiget durch 1 Kor. 15, 28. Diese Allegation beweist, daß Wiklef den paulinischen Ausdruck: „Deus omnia in omnibus" nicht verstanden habe; mit welchem Rechte beschränkt er das omnia auf die rationes ideales rerum? Wie ganz anders erklären Augustinus [1]) und Hilarius [2]) diese paulinischen Worte! Augustinus versteht das ratione finis, was Wiklef ratione principii verstanden haben will! Der Satz: Omnis creatura est Deus, drückt eine schlimmere Bosheit aus, als jene Lucifer's war, der in seiner hochmüthigen Selbsterhebung Gott nicht in der Wesenheit, sondern nur in der Weisheit gleichen wollte. Mit dieser immensen Selbstüberhebung verbindet sich aber zugleich die stupideste Idololatrie; Maulwürfe, Fledermäuse u. s. w. werden zu göttlichen Ehren erhoben. Porphyrius, welcher sich rühmte, daß

[1]) LXXXIII QQ. qu. 69. — Civ. Dei XXII, c. 30.
[2]) Trin. XI, n. 26.

er, wenn er wolle, ein Gott werden könne, hat nicht eitel und thöricht gesprochen, wenn Wiklef's Satz wahr ist. Wiklef meint wol, das intelligible Sein des Dinges sei als ein über alle Bedingungen seiner concreten Existenz erhabenes zu denken; die Schrift hingegen lehrt, daß alles Gewordene in Gottes ewigem Denken secundum quamlibet rationem ipsius facti et factibilis existire; vgl. Röm. 4, 17. Und Augustinus sagt: Non aliter novit Deus facta, quam fienda [1])! Wiklef hält es also mit den Manichäern, nach deren Meinung ein Fünklein der göttlichen Essenz in den Menschenleib eingekerkert ist; oder vielmehr, er überbietet sie, und sagt, daß die ganze göttliche Essenz in der Creatur eingeschlossen sei.

§. 535.

Aus dem ersten irrigen Satze Wiklef's: Omnis creatura est Deus — floß der zweite: Quodlibet semper est. Dieser Satz gehört nach dem Zeugniß des heiligen Augustinus [2]) dem Apulejus an. Die Väter haben das esse, sofern es die absolute Wesentlichkeit und ein jeder Zeit entrücktes Beharren ausdrückt, Gott appropriirt. Wiklef aber meint, daß es ein tempus magnum semper stans gebe, und dieses eignet er natürlich dem intelligiblen Sein der Dinge zu, während doch der Begriff der Zeit den der Volubilität in sich schließt. Die Wiklefiten meinen freilich, da das Ding Gott immer gegenwärtig ist, müsse es auch immer sein; aber kann Gott es nicht als ein noch nicht seiendes, als ein längst gewesenes, als ein der Veränderung unterworfenes sehen? Augustinus [3]) unterscheidet ein dreifaches Sein der Dinge: ihr intelligibles Sein in Gott, ihr potenzielles Sein in den causis secundis, ihr esse existentiae in genere proprio außer Gott; er deutet aber an, daß mit jedem dieser drei modi essendi ein relatives non esse verbunden sei. Das intelligible esse schließt in sich ein esse non simpliciter, sondern eben nur in intellectu Dei; das esse in potentia causae secundae nähert sich dem esse existentiae wol schon mehr an, ohne es jedoch wirklich zu sein; daß den existenten Dingen vermöge ihrer

[1]) Gen. ad lit. V, c. 7.
[2]) Civ. Dei XII, c. 10.
[3]) Gen. ad lit. V, c. 14.

Mutabilität ein non esse anhafte, und jede Mutation eine Tendenz ad non esse in sich schließe, ist für sich klar. Dieses non esse haftet den Dingen nicht etwa auf eine äußerliche und zufällige Weise an, sondern ist ihnen innerlich eigen, wie dem Menschen das Sterblichsein. Alles Geschaffene ist in jedem Augenblicke seiner Existenz gewissermaaßen aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt; jede Creatur hat am Sein nur in Kraft göttlicher Mittheilung, und nach dem Grade dieser Mittheilung Antheil, jedoch so, daß keine es vollkommen besitzt, weil eben nur Gott absolut ist. Wenn nun selbst das existenzielle esse, und selbst jenes der vollkommensten Creaturen nicht schlechthin mit dem Sein an sich convertirt werden kann, um wie viel weniger konnte Wiklef das intelligible Sein mit dem Esse schlechthin oder Esse an sich convertiren wollen? Wiklef meint, wenn der Stein in Gott nicht schlechthin und simpliciter ist, so ist sein ganzes Sein Gottsein und vita prima. Die Täuschung in diesem Paralogismus liegt darin, daß im Vordersatze desselben das formale esse, welches vom Steine als Object der Erkenntniß ausgesagt wird, mit dem esse essentiale identificirt oder verwechselt wird [1]). Die sophistische Folgerung: Lapis in Deo est Deus, ergo simpliciter est — lautet nach ihrem wahren Sinne offen dargelegt: Lapis in Deo habet esse divinum, igitur lapis in Deo habet esse proprium vel secundum genus suum.

§. 536.

Die Identification des intelligiblen Seins der Dinge mit dem göttlichen Sein hat die weitere Behauptung Wiklef's [2]) zur Folge: Deum non posse quidquam facere, nisi quod facit; denn die Möglichkeit nie zu schaffender Dinge würde unter solchen Voraussetzungen

---

[1]) Thomas Waldensis erläutert dieß näher: Quando calorem dico, secundum praedicamentum qualitatis affirmo; quando autem calorem dico in silice, vel in esse cognito Dei, adhuc praedicamentum, et naturam illius qualitatis appello, ad quod reducitur; quando autem calorem in silice non esse aliquid, vel in esse cognito non absolute esse dico, ipsum idem praedicamentum tantummodo nego; non autem Dei, vel silicis naturam, qui ad praedicamentum qualitatis non pertinet. Doctrinale, P. I, Lib. I, c. 9.

[2]) Vgl. Trialog. I, c. 11.

eine Unvollkommenheit des göttlichen Seins selber sein. Diesen von Wiklef gelehrten Determinismus des göttlichen Wesens hat die Kirche — bemerkt Retter — bereits an Abälard verurtheilt; der heilige Bernhard, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus haben den von Wiklef resuscitirten Satz Abälard's bekämpft, und Augustinus [1]) will, daß wir bekennen mögen, Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. Wir haben an den geschaffenen Dingen mit Beziehung auf Gottes unbeschränkte Macht, Weisheit und Güte ein dreifaches Sein des Geschaffenen zu unterscheiden: das esse obedientiale, potentiale und esse existentiae. Wäre neben dem esse potentiale kein esse obedientiale, so müßten die Dinge dasjenige werden, als was sie aus ihren natürlichen Ursachen hervorgehen; Gott kann aber die Wirksamkeit der natürlichen Ursachen durch sein eigenes Wirken suppliren, und auf diese Weise etwas Anderes werden lassen, als aus den natürlichen Ursachen hervorgegangen wäre. Die heilige Schrift deutet oft genug an, wie es in Gottes Macht gestanden wäre, etwas zu thun oder geschehen zu lassen, was er nicht that und nicht geschehen ließ. So sagt z. B. Christus Matth. 26, 35, daß ihm der himmlische Vater auf seine Bitte zwölftausend Legionen Engel senden könnte. Wiklef meint, die bezügliche Rede Christi besage nicht, daß durch diese Hilfesendung Christus der Nothwendigkeit zu leiden hätte enthoben werden können; Christus selber füge ja bei: Quomodo implebuntur Scripturae, quia sic oportuit fieri? Hieronymus versteht die Stelle anders: Ich bedarf nicht einer Vertheidigung durch meine zwölf Apostel — ist ihm der Sinn der Worte Christi — der ich mir zwölftausend Legionen Engel von meinem himmlischen Vater erbitten könnte. Legas — sagt Augustinus — duodecim millia legiones Angelorum pro Christo, ne pateretur, pugnare potuisse.... Gott hätte also die Erlösung der Menschheit auch ohne Christi Leiden bewerkstelligen können, wenn es ihm so gefallen hätte. Mithin gibt Wiklef einen falschen Begriff von Gottes Können, wenn er sagt: Deus est omnipotens, quia omne positivum producibile producit. Er identificirt die Potenz, die eigentlich das principium operandi ist, mit dem actus productionis, und sagt: Deum esse potentem, quia facit — esse omnipotentem, quia cuncta facit.

---

[1]) Ep. 137 (ad Volusianum).

Dieß ist gerade so, als ob man z. B. das Sehen zum Erklärungsgrunde des Sehenkönnens machen wollte. Nach der richtigen und schriftgemäßen Lehre der Theologen ist der letzte Entstehungsgrund der Dinge der göttliche Wille, der Einiges actuell beschließt, Anderes habituell in sich trägt, um es nach seinem Gefallen entweder einmal wirklich werden zu lassen, oder für immer bloße Möglichkeit bleiben zu lassen. Wiklef meint, Gott könne nicht mehr hervorbringen, als er hervorbringt, weil er durch seinen Willen, Dinge einer bestimmten Art und Zahl hervorzubringen, sein Vermögen, Anderes und Mehreres hervorzubringen, gebunden hat. Augustinus dagegen sagt [1]): Deus potentia sua numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris alligavit. Wiklef meint, die Läugnung einer solchen Selbstbeschränkung Gottes hätte zur Consequenz, daß Gott unendlich Vieles schaffen könne, was doch gewiß falsch sei. Im Zusammenhange damit läugnet Wiklef die unendliche Theilbarkeit des Continuum, und bekennt sich zur demokritischen Atomenlehre. Actuell lassen sich die Theile des Continuum freilich nicht in's Unendliche unterscheiden, aber potenziell läßt sich die potentia passiva des Continuum in unbegränzt viele Formen bilden; welche unbegränzte Bildungsfähigkeit Gottes unbegränzter Wirkungsmacht entspricht. Quidquid est in potentia materiae — sagt Aristoteles — est actu in primo motore. Wenn Wiklef behauptet, Gott könnte die Welt nicht größer oder kleiner machen, als sie ist, so stützt er sich auf einen falschen Schöpfungsbegriff. Schaffen ist ihm Versetzen des zu Schaffenden aus dem intelligiblen Sein in's esse essentiale extra Deum. Dieser Begriff von Schaffen erinnert an jene von Aristoteles belachte Philosophen, welche aus dem Süßen das Weiße, aus dem Hellen das Große hervorgehen lassen. Da das Schaffen ein Act des göttlichen Könnens und Wollens ist, so mußte Wiklef es definiren als producere ex esse possibili und ex esse volibili. Das esse intelligibile ist nicht dasjenige, woraus geschaffen wird, obwol es eine conditio sine qua non der Hervorbringung des ihm entsprechenden esse existentiae ist. Nach Wiklef ist die Idee der Creatur formaliter nichts, sondern essentialiter die göttliche Wesenheit selber; demzufolge führt sein Schöpfungsbegriff auf die Läugnung des creare ex nihilo. Demnach darf man sich

---

[1]) Gen. ad lit. VI, c. 19.

wol nicht wundern, wenn er die Annihilirbarkeit des Geschaffenen läugnet; wollte man sie zugeben — meint Wiklef — multa foramina vacui infiniti causarentur in ente analogo. Nun citirt und billiget aber Wiklef selber gelegentlich einmal eine Stelle aus Robert von Lincoln, in welcher gesagt wird, daß der liber aeternus (d. i. Gott), in welchem alle Dinge beschrieben sind, Lücken und Defecte habe, durch welche die den Dingen anhaftenden Privationen angezeigt sind; um so viel eher und leichter könnte sich demnach Wiklef die durch Vernichtung geschaffener Dinge entstehenden Lücken im geschaffenen ens analogum gefallen lassen. Übrigens ist es keineswegs ausgemacht, daß das ens analogum, wie Wiklef es auffaßt, als etwas außer den Gattungen der Dinge Befindliches existire. Denn nach Wiklef könnte es nur Gott selber sein; nicht aber eine Creatur, weil es, wenn es eine Creatur wäre, in Gott ideell gesetzt sein müßte, was Wiklef nicht zugibt, indem das ens analogum nicht per se in genere existirt; er sagt ausdrücklich, daß Alles, was nicht per se in genere ist, keine Idee in Gott habe. Wiklef hat noch einen anderen Grund zur Hand; wie die Erschaffung eines Einzeldinges — meint er — eine Miterschaffung der Art und Gattung, unter welche es gehört, involvire, so umgekehrt die Zerstörung des Einzeldinges die Mitzerstörung seiner Art und Gattung. Auch dieß ist falsch, weil eine geschaffene Natur den in ihre Species gehörigen Einzeldingen sich nicht ganz und ungetheilt, sondern, wie Duns Scotus lehrt, cum reali sui ipsius divisione mittheilt, so daß sie, wenn sie auch in einem Individ vernichtet würde, doch immer noch in anderen Repräsentanten der Gattung oder Art vorhanden wäre.

§. 537.

Wiklef überträgt seinen Determinismus aus dem göttlichen Sein und Leben in's menschliche, und lehrt, daß, wie Gott keine bessere Welt als die thatsächlich geschaffene hervorbringen kann, so auch der Mensch nicht besser handeln könne, als er wirklich handelt; daß Gott die wirkenden Creaturen zu ihren Acten nöthige, und nur unter Voraussetzung einer solchen Nöthigung sich die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens erklären lasse [1]), welche

[1]) Trialog. I, 9; II, 14; IV, 3 u. s. w.

Wiklef gegen Richard von Armagh in Schutz nehmen zu müssen glaubt [1]). Der Einwendung, daß durch seine Annahmen die menschliche Willensfreiheit aufgehoben werde, begegnet er mit der Bemerkung, daß von keiner necessitas coactionis die Rede sei, der einzigen, mit welcher das liberum arbitrium nicht zusammenbestehen könne. Zum Beweise hiefür führt er die im Guten bestätigten Engel an, die gewiß höchst frei seien, und dennoch mit größter Nothwendigkeit zu dem, was sie thun, hingezogen werden. Wiklef zeigt damit, daß er den Unterschied zwischen dem status viae und status termini nicht auffasse; ein sittliches Verdienen gibt es nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch durch selbsteigene Wahl die Möglichkeit des Bösen abweise, und freithätig im Gegensatze zum Bösen für das Gute sich entscheide. Also muß der Mensch einen wahlfreien Willen und das Vermögen selbsteigener Entscheidung haben; dieses Vermögen ist aber ganz gewiß nicht vorhanden, wenn eine causa extrinseca, nämlich das göttliche Willensdecret, die Handlungen der Menschen vorausbestimmt.

Den von der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens hergenommenen Einwand betreffend, muß man — bemerkt Retter — zwischen Präscienz und Präintelligenz unterscheiden. Gegenstand der Präscienz kann seiner Natur nach bloß das futurum certum sein; das possibile als solches ist kein Gegenstand der Scienz, die das Gewisse zum Objecte hat, sondern der Intelligenz, die es in seiner Possibilität erkennt. Also ist auch das possibile futurum kein Gegenstand der Präscienz, sondern vielmehr der Präintelligenz, die schon in sich schließt, daß das neben ihr als sicher kommend vorausgewußte Possible nicht als ein nothwendig Kommendes erkannt werde, weil neben diesem auch noch etwas Anderes möglich gewesen wäre. Der Begriff der göttlichen Präscienz schließt schon selber die Beziehung auf die Contingenz des Kommenden in sich; die darauf bezügliche Scienz könnte nicht Präscienz, sondern müßte absolut nur Intelligenz heißen, wenn sie nicht durch ihr specifisches Object auf eine eigenthümliche Weise modificirt würde. Aber ist denn das neben dem Möglichen als sicher kommend Vorausgesehene noch Gegenstand einer Scienz, wenn es nicht nothwendig kommt, sondern contingenter Weise eintritt? für uns Menschen, deren Scienz durch

---

[1]) Trialog. III, 9.

die Dinge causirt wird, allerdings nicht; anders verhält es sich bei Gott, dessen Scienz, weil aus den Tiefen seines Inneren herausgesetzt, nicht a rebus, sondern nur de rebus ist. Darin offenbart sich eben die Absolutheit und absolute Freiheit des göttlichen Wissens, daß es für Gott nicht ein Reich von Denknöthigungen ist, und darin zeigt sich die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wissens, daß die von Gott als sicher kommend vorausgewußten contingenten Dinge gewiß kommen werden, ohne daß Gott die Contingenz des Kommenden durch einen necessitirenden Eingriff in den Lauf des zufälligen Geschehens aufhöbe.

Thomas Waldensis belegt seine Ausführungen reichlich mit Aussprüchen aus Augustinus, besonders aus dessen Schrift gegen die Manichäer de libero arbitrio; auch Origenes und Chrysostomus werden von ihm angeführt; er polemisirt gegen diejenigen katholischen Lehrer, welche eine wenigstens relative Nothwendigkeit der von den Propheten vorausgesagten contingenten Ereignisse annehmen, er lehrt, daß wenn per impossibile Gott das von ihm als sicher kommend gesehene contingens futurum nicht voraussähe, es dennoch kommen würde. Damit ist der Geist seiner Polemik gegen Wiklef's theologischen Determinismus hinlänglich kenntlich gemacht.

§. 538.

Der falschen Ideenlehre Wiklef's entspricht eine falsche Psychologie, die er in seiner Schrift de compositione hominis darlegt. Netter theilt daraus verschiedene Stellen mit, aus welchen hervorgeht, daß Wiklef sich zur trichotomischen Ansicht bekannte, und im Menschen Geist, Seele, Leib unterschied: Homo est tres naturae, scil. spiritus, corpus, animatio naturalis. Es dünkt Wiklef [1]), daß der Mensch zwei Arten von Seelen habe, eine, die ein unsterblicher Geist ist, die andere vergänglich und der Thierseele ähnlich. Wiklef beruft sich für seine Trichotomie auf Augustinus, hätte aber in dessen Schrift de origine animae [2]) die Widerlegung seiner Ansicht finden können. Netter führt diese Widerlegung ausführlich vor, und geht dann auf die Wiklef im Besonderen eigenen Behauptungen näher

[1]) Trialog. II, 5.

[2]) Gegen Vincentius Victor gerichtet. Vgl. Bd. II, S. 574, Anm. 3.

ein. Zu diesen gehört, daß der unsterbliche Geist für sich allein die Person des Menschen ausmache. Dieß heißt, der Schrift entgegen (Psalm 8, 6) den Menschen dem Engel gleichstellen; der heilige Augustinus definirt den Menschen als substantia rationalis, constans ex anima et corpore [1]). Um seine falsche Ansicht dem Volke mundgerecht zu machen, fragt Wiklef, ob Petrus, der im Himmel ist, nicht ein Mensch sei, obwol er ohne Leib im Himmel ist? Es ist so einfach, darauf zu sagen, daß nicht der Mensch Petrus, wie er hier auf Erden leibte und lebte, sondern die Seele des Petrus im Himmel sei. Die Identificirung von Seele und Mensch ist ein bei Plotin, Hermes Trismegistos und anderen Philosophen vorkommender Irrthum der heidnischen Philosophie, welchen Augustinus und andere Väter zu wiederholten Malen bekämpft haben. Einige meinten, daß dieser Irrthum Wiklef's nicht so viel zu bedeuten hätte, und daß man sich gegen denselben nicht gar so sehr ereifern solle. Diese Gutmeinenden verkennen gänzlich die folgenschwere Bedeutung desselben auf dem Gebiete der Christologie; wie wollen sie, wenn sie Wiklef's Identification von Seele und Mensch zugeben, das Incarnationsdogma salviren?

§. 539.

Wiklef setzte nämlich seine Anthropologie in eine genaue Relation zu seiner Christologie. Wie im Menschen, unterschied er auch in Christus drei Naturen; wie im Menschen das Animationsprincip oder die Seele vermittelnd zwischen Geist und Körper tritt, so auch in Christus zwischen das zu incarnirende Wort und die vom Worte anzunehmende Leiblichkeit. Diese von ihm angenommene Dreiheit der Naturen in Christus macht er — bemerkt Retter — seltsamer Weise zu einem Abbilde der göttlichen Dreieinheit, und beruft sich hiefür auf eine Stelle bei Augustinus: Caro Christus, et anima Christus, et Verbum Christus; nec tamen tria haec tres Christi, sed unus Christus [2]). Er merkt nicht, daß Augustinus in der angeführten Stelle tropisch spricht, um sich dem Fassungsvermögen seiner Zuhörer zu accommodiren, und daß die Rede: Caro Christus etc.

---

[1]) Trin. XV, c. 7.

[2]) In Joann. tract. 47.

synekdochisch gemeint sei und so viel bedeuten soll als: Christus secundum carnem, secundum animam, secundum quod Verbum est. Wiklef läugnet den synekdochischen Sinn, und meint, Augustinus hätte zugestanden, daß während der drei Tage, welche Christus im Grabe lag, jede der drei in Christo geeinigten Naturen den ganzen Christus repräsentirt habe. Netter hält Wiklef verschiedene Stellen Augustin's entgegen, in welchen gesagt wird, daß Christi Leib und Seele als die zwei constitutiven Theile seiner menschlichen Natur anzusehen seien, und in Wahrheit nicht Christus als ganzer, sondern nur sein Leib begraben worden sei. Eben so falsch ist es ferner, wenn Wiklef die aus Seele und Leib geeinigte Menschheit Christi dem ganzen Christus gleichsetzt, und weiter noch bemerkt, daß, wenn der Logos die von ihm angenommene Menschheit per impossibile von sich ließe, und sie eine von ihm verschiedene Person werden ließe, diese eben so, wie der ungetheilte Christus anzubeten wäre. Dieß hieße eine reine Creatur zu Christus und zum wahren Gotte machen. Endlich rügt Netter auch noch den deterministischen Satz Wiklef's, Christus hätte keinen anderen Leib annehmen können, als jenen, welchen er thatsächlich aus der Jungfrau genommen hat.

§. 540.

Sicut Christus est Deus et homo — sagt Wiklef unter Berufung auf Augustinus — sic sacramentum altaris corpus et panis. Er leitet die katholische Transsubstantiationslehre vom Teufel her, der seit der Verurtheilung Berengar's sein Unwesen in der Kirche treibe; ein Accidens ohne Subject sei der größte Widersinn, welcher sich denken lasse. Netter nennt als Wiklef's Vorgänger Johann von Paris [1]) und widmet einen beträchtlichen Theil seines Werkes [2]) der Widerlegung der wiklef'schen Irrlehre über das Altarssacrament; wir wollen aus demselben nur Netter's Erwiederungen auf einige dogmatische und dialektische Einwendungen Wiklef's entlehnen. Einer seiner Gründe zur Verwerfung des Transsubstantiationsglaubens ist,

---

[1]) Vgl. Oben S. 541, Anm. 1. Näheres über Johann's von Paris Verhalten zum Transsubstantiationsdogma bei Natal. Alex. Hist. Eccl. saec. XIII et XIV, cap. 5, art. 1.

[2]) Doctrinale etc. Tom. II, p. 121—562.

daß in keinem der drei Glaubensbekenntnisse der alten Kirche, weder im apostolischen, noch im nicänischen, noch im athanasianischen Symbol etwas von der Transsubstantiation erwähnt werde. Aber in diesen drei Symbolen ist ja auch von Wiklef's Ansicht, daß das Brot nach der Consecration natürliches Brot bleibe, nirgends die Rede. Eben so macht sich Wiklef einer Verdrehung der Worte Christi schuldig, wenn er die Einsetzungsworte zu seinen Gunsten deuten will, als ob durch dieselben bestätiget würde, daß Christi sacramentaler Leib natürliches Brot sei, während umgekehrt durch dieselben das natürliche Brot als Christi Leib, somit als etwas vom Leibe Christi Verschiedenes und in denselben zu Verwandelndes erklärt wird. Sollte Wiklef Recht haben, so hätte Christus sagen müssen: Hoc est corpus et panis naturalis. Eben so mißlich verhält es sich mit seiner Berufung auf 1 Kor. 10, 16. Paulus erklärt das Brot als Christi Leib; folgt daraus, daß der Leib Brot sei?[1] Wiklef beruft sich ferner auf die vierte Bitte des Vaterunser (Matth. 6, 11), die er unter Verweisung auf Augustinus auf die Eucharistie bezieht. Indeß erklärt sich Augustinus [2]) keineswegs entschieden für diese Auslegung, und unterscheidet bei dieser Gelegenheit den eucharistischen Leib Christi oder das Seelenbrot sehr entschieden von dem vergänglichen Brote, das den Leib nährt. Übrigens bedeutet panis supersubstantialis wirklich das eucharistische Brot, drückt aber durch seine Benennung ein vom gewöhnlichen Brote substanziell verschiedenes Brot aus, so daß nicht zu begreifen ist, wie Wiklef diese Stelle, die durchaus gegen ihn zeugt, für sich in Anspruch nehmen wollen konnte. Er meint ferner, daß die Eucharistie im Meßkanon fünfmal Brot genannt werde, vergißt aber zu bedenken, in welchem Sinne. Christus nennt sich selber das lebendige Brot, das vom

---

[1]) Dic jam mihi, exere manus: ubi dixit Apostolus corpus Christi panem tuum? Nam alibi quam ibi: „Panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?" Hoc non est dicere: „corpus est panis quem frangimus", sed „panis, quem frangimus, corpus Domini est" et „calix benedictionis communicatio sanguinis Christi est"; non „sanguis Christi iterato est vini calix, cui benedicimus." Nam alias dixisset „Panis, quem frangimus, est participatio corporis Domini et panis fractus" quod quia nusquam habet Apostolus, nusquam tu probas quod corpus Christi est panis tuus. Doctrinale, P. II, cap. 50.

[2]) De sermone Domini in monte I, c. 7.

Himmel gestiegen, und die Seelen zum ewigen Leben nährt; dieß wird denn auch jenes Brot sein, von welchem im Meßkanon die Rede ist. Die Jünger erkannten Christum am Brotbrechen (Luk. 24, 38); also — meint Wiklef — muß das, was Christus ihnen darreichte, Brot gewesen sein. Der äußeren Gestalt nach, ohne Zweifel; aber eben beim Brechen der sinnefälligen Erscheinung dessen, was sie für Brot hielten, giengen ihnen, wie Augustinus bemerkt, die Augen des Geistes auf, und indem sie das, was sie bis dahin für Brot gehalten, als den Leib des Herrn erkannten, erkannten sie auch Christum den Herrn selber.

Wiklef sucht [1]) weiter auch patristische und andere kirchliche Auctoritäten für sich aufzubringen, und citirt Stellen aus Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, das Decretum Gratiani, den Hymnus Lauda Sion, die Oratio secreta der zweiten Messe am Weihnachtsfeste und den Walerannus (de divinis officiis). Die angeführten patristischen Stellen sagen aber, in ihrem natürlichen Sinne verstanden, einzig nur, daß dasjenige, was früher Brot war, durch die Consecration Christi Leib wird; dasselbe gilt von den aus dem Lauda Sion citirten Versen. Die Oratio secreta aus der Weihnachtsliturgie enthält die Bitte, quod, sicut homo genitus refulsit Deus, sic haec terrena substantia conferat, quod divinum est. Der Sinn ist, daß, so wahrhaft in Christus Gott erschienen ist, auch die vorliegenden Abendmahlsgestalten uns Christi Leib oder Christum selbst darbieten und uns mit ihm Eins werden lassen mögen. Das Decretum Gratiani [2]) enthält Berengar's Widerruf, und kann schon deßhalb nicht für Wiklef zeugen, weil Berengar die von Humbert ihm dictirte Revocation seines Irrthums förmlichst bestritt, und Humbert anschuldigte, daß ihm Brot und Wein nach der Consecration ausschließlich nur Sacrament, nur Fleisch und Blut Christi seien. Daraus erhellt zugleich auch, mit welchem Rechte sich Wiklef auf Papst Nikolaus berufen könne, und das römische Concil a. 1059, eines jener Concilien, auf welchen Berengar's Lehre verurtheilt worden ist. Walerannus, auf den sich Wiklef beruft, ist kein zuverläßiger Zeuge des kirchlichen Glaubens, da er im Investiturstreite auf der Seite des Königs stand, scheint aber später

---

[1]) In seiner Schrift über die Bergpredigt.

[2]) De consecr. dist. 2, cap. Ego Berengarius,

seine Gesinnung geändert zu haben, wie man aus der Anrede Anselms an ihn in Anselm's Schrift de azymo et fermentato schließen möchte [1]).

Wiklef kommt in seiner Verbissenheit gegen das kirchliche Dogma so weit, sich auf den gesunden Volksglauben und auf die unbefangene griechische Ansicht vom Abendmahle zu berufen. Netter verwahrt sich dagegen, den Volksglauben zu unterschätzen, hält es aber für angemessen zu erinnern, daß man in tieferen und subtileren Fragen nicht das Urtheil des gemeinen Mannes zu befragen habe. Docendus est populus — sagt Papst Cölestin [2]) — non sequendus. Ein Ausspruch Seneca's lautet: Quaeramus, quid optimum factu sit, non quid usitatissimum [3]). Über den Abendmahlsglauben der Griechen haben die Gesandten der englischen Könige Heinrich IV und V das Gegentheil dessen, was ihnen Wiklef unterschiebt, berichtet. Ebenso verfehlt ist es, sich gegen das katholische Abendmahlsdogma auf das Zeugniß der Sinne zu berufen. Der Apostel Paulus mahnt die Ephesier, nicht gleich den Heiden in vanitate sensus sui zu wandeln; der heilige Bernhard erklärt Christi Wort an Magdalena: Noli me tangere, als eine Zurechtweisung der carnalis sapientia plus tribuens oculo quam oraculo i. e. carnis sensui quam verbo Dei. Das Gebiet des Glaubens ist über den Bereich der Sinne erhaben; das christliche Sacrament ist eine himmlische Sache, die im Glauben percipirt wird. Wäre die Eucharistie nicht mehr und nicht anderes, als was Wiklef sich darunter denkt, so stünden wir Christen noch auf dem altjüdischen Standpuncte. So weit vergißt sich Wiklef, daß er sagt, die Mäuse verstünden, daß das Abendmahlsbrot natürliches Brot sei. So weit steigerte selbst Berengar seine blasphemische Erbitterung nicht, der nur davon sprach, daß die Mäuse das Abendmahlsbrot zernagen. Berengar's Gegner Guitmund gibt zu, es möge öfter sich ereignen, daß zur Strafe und Rüge der Läßigkeit der Diener des Altars die sinnefälligen Abend-

[1]) Verfasser des Werkes de officiis divinis, aus welchem Wiklef eine vor ihm schon von Johann Quibort angezogene Stelle citirte, ist nicht Walerau, sondern Rupert von Deutz, dessen rechtgläubige Gesinnung der Carmelit Blanciotti in den Noten zu der Venetianer Ausgabe des Doctrinale (Tom. II, p. 979 ff.) vertheibiget.

[2]) Decret. P. I, dist. 63.

[3]) De vita beata, c. 2.

mahlselemente von Thieren zernagt werden; aber wenn eine solche Verunehrung statt habe, treffe sie bloß die sinnliche Hülle des sacramentalen Leibes Christi, der im Augenblicke, als dieß geschehe, durch Engel himmelwärts getragen werde.

Die dialektischen Einwendungen Wiklef's anbelangend bespricht Netter zuerst Wiklef's grammatisch-logische Deutung der Einsetzungsworte: Hoc est corpus meum. Wiklef folgert aus diesen Worten, daß das von Christus als sein Leib erklärte Object Brot bleibe. Netter erinnert unter Beiziehung der von Lanfranc, Innocenz III auf eine ähnliche Auslegung Berengar's gegebenen Antworten, daß das esse nach seinem natürlichen Sinne in den angeführten Worten Christi als fieri oder commutari zu verstehen sei. Ein und dasselbe Object kann unmöglich zugleich zwei verschiedene Dinge: Brot und Leib, sein. Hoc bedeutet nicht das Brot als solches, sondern als Object der Conversion, und zwar, (wenn man das Vorausgehende: Manducate ex hoc omnes berücksichtiget), der schon geschehenen Conversion. Hoc accipite in pane — sagt Augustinus — quod pependit in cruce; hoc accipite in calice, quod manavit de Christi latere.

Um die Undenkbarkeit des katholischen Mysteriums handgreiflich einleuchten zu machen, wirft Wiklef die Frage auf, ob das Weiße, was der Priester mit seinen Händen erhebt, Christi Leib sei, oder nicht? Darauf diene zur Antwort: Nein. Ista ideo dicuntur sacramentaliter — sagt Augustinus — quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Gleichwol aber dient die sinnenfällige Hülle des sacramentalen Leibes Christi dazu, uns das Mysterium sinnlich wahrnehmbar, sichtbar, berührbar, genießbar zu machen. In diesem Sinne kann man also auch von der Sichtbarkeit des Leibes Christi im Sacramente sprechen, und Wiklef thut Unrecht, wenn er die Katholiken darüber tadelt. Er glaubt freilich aus einer Stelle im Decretum Gratiani [1]) das Gegentheil darthun, und daraus folgern zu können, daß die res sensibilis, die wir Sacrament nennen, nicht der Leib Christi sei. Er citirt aber nur die Hälfte der bezüglichen Stelle: sub specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, carnem Christi et sanguinem honoramus — läßt aber das Nachfolgende weg: Has duas species ... fideliter fatemur ... post con-

---

[1]) De consecr., dist. 11.

secrationem carnem et sanguinem esse. Eben so mißdeutet er ein Citat aus Ambrosius, welcher in Bezug auf die sensiblen Gestalten sagt, daß die Gläubigen in similitudine sacramentum empfangen, was ganz etwas Anderes ist, als similitudinem sacramenti empfangen, wie Wiklef herausdeutet. Wiklef will eine Versichtbarung des Leibes Christi durch die Brotsgestalt deßhalb nicht zugeben, weil man eine consecrirte Hostie aus einer Menge nicht consecrirter ganz gewiß nicht herausfinde. Aber sah nicht auch Maria Magdalena den Herrn unter der Gestalt eines Gärtners, ohne ihn zu kennen? Erkannten nicht auch die Jünger den Herrn endlich erst am Brotbrechen? Sprach nicht die Samaritin lange mit Jesus, ohne ihn als den vom Himmel gesendeten Messias zu erkennen? Wiklef meint, das Subject der erscheinenden Brotsgestalt sollte sich doch auch auf irgend eine Weise wahrnehmbar machen. Darauf ist mit Aristoteles zu antworten, daß es viele Grade der Visibilität gibt, angefangen von dem per se visibile bis hinauf zu den Himmelskörpern, welche nicht durch sich, und auch nicht durch eine inexistente Qualität, sondern einzig durch der Sache fremde Qualitäten (colore causato in extremitate sui diaphani in igne vel aëre nostro caliginoso, non procul ab oculo) wahrnehmbar werden. An der (suo modo verstandenen) Sichtbarkeit des Leibes Christi im Sacramente hält aber die Kirche darum fest, um denjenigen Häretikern zu begegnen, welche im Sacramente eine bloße figura corporis Christi sehen wollen, und darum entweder, wie die Beguinen, jedes äußere Zeichen von Veneration unterließen, oder wie die späteren Waldenser und die Wiklefiten, bei der Elevation des Sacramentes ihre Augen himmelwärts erheben, um den Leib Christi dort, wo er in Wahrheit sei, zu suchen.

Wiklef sucht der Lehre, daß die consecrirte Hostie corporaliter Christi Leib sei, durch die Behauptung zu begegnen, daß nach der Lehre der Schrift bloß von einem spirituellen Genießen des Leibes Christi die Rede sei und das fleischliche Genießen als kapharnaitischer Mißverstand verdammt werde. Darauf ist zu erinnern, daß caro in verschiedenem Sinne in der Schrift vorkommt; so weit es im Sinne von Corruptibilität und Materialität zu nehmen ist, ist allerdings im Sacramente keine caro vorhanden, und insofern kann auch von einer corporalis comestio sacramenti keine Rede sein. Daß aber die spirituelle Manducation ein reales Genießen nicht ausschließe, geht aus dem von Wiklef citirten Augustinus hervor,

der nicht die leibliche Manducation als solche, sondern bloß die geistlose und andachtlose Sumtion des Sacramentes verwirft. Etiam nunc — sagt Augustinus mit Beziehung auf 1 Kor. 8, 1 — caro non prodest quidquam, sed sola caro. Accedat spiritus ad carnem, quomodo accedat charitas ad scientiam, et prodest plurimum [1]). Nach den Worten des heiligen Ambrosius ist der Leib Christi allerdings keine leibliche, sondern eine geistliche Speise, aber nicht so, als ob Christi Leib eine geistige Wesenheit wäre, obwol er unbeschadet der Wahrhaftigkeit seiner Corporalität eine vergeistigte Wesenheit, ein corpus spirituale, corpus divini spiritus nach Ambrosius' Worten ist.

Wiklef polemisirt unaufhörlich gegen die katholische Auffassung der Eucharistie, welche ein Accidens sine subjecto involvire. Daß sich die sinnlichen Accidenzen zur umgewandelten Substanz des consecrirten Brotes wie eine Hülle zu dem verhüllten Gegenstande verhalten können, will ihm durchaus nicht einleuchten, weil es in seinen logischen Formelkram nicht paßt. Er meint, die Accidenz müsse eine ihr zu Grunde liegende Substanz informiren; aber die Creatur, die im Verhältniß zu Gott gleichfalls ein Accidens ist, informirt die göttliche Substanz nicht, Gott ist nicht Subject der Creatur. Daß die Substanz von ihren Accidenzen nicht abtrennbar sei, ist ein Irrthum der alten Atomisten; daß die Accidenzen nur Modi der Substanz ohne eigene Entität seien, ist eine von Aristoteles bündig zurückgewiesene Erfindung des Parmenides. Wiklef meint, Augustinus sage Ähnliches in seinen Soliloquien und in seiner Schrift de immortalitate animae. Aber Augustinus hat später an diesen Schriften Mancherlei bemängelt, und bezüglich des hier in Rede stehenden Gegenstandes in seiner Logik, und in seiner Schrift ad Simplicianum [2]) sich in anderer Weise geäußert. Dici potest — heißt es an letzterem Orte — corpus, si figuram habeat, colorem non habeat, videri non potest; non quia non est corpus, cui desit color, sed quia, si esset, cerni non posset. Nun wissen die Naturkundigen, daß die himmlischen Körper wirklich farblos sind — mithin ist Augustin's problematische Rede als assertorische Zurücknahme seiner früheren Äußerungen zu nehmen.

---

[1]) Super Joannem tract. 27.

[2]) Lib. II, qu. 2.

§. 541.

Wiklef äußert in seinem Trialogus das Bedenken, ob in der urchristlichen Zeit nicht alle Christen in ihren Häusern das eucharistische Brot gebrochen haben mögen; will indeß auf diesem Puncte nicht bestehen, und zugeben, daß diese Function einzig den Aposteln und Priestern zugestanden habe. Seine Anhänger — erzählt Retter — scheinen theilweise weiter gegangen zu sein; so kam es in London vor, daß ein Lollardenklubb ein junges Mädchen bestellte, welches jeden Sonn- und Feiertag die Eucharistie consecriren mußte. Die Genossen dieses Conventikels hoben also das kirchliche Priesterthum gänzlich auf; Wiklef behauptete wenigstens so viel, daß es in der urchristlichen Zeit keine anderen kirchlichen Ordines, als Priesterthum und Diaconat gegeben habe. Daß zwischen Priester und Bischof ursprünglich kein Unterschied bestanden habe, lehre Hieronymus, der indeß das nicht sagt, was ihm Wiklef unterlegt, und nur so viel bestätiget, daß der Name Presbyter ursprünglich Bischöfen und Priestern gemein gewesen sein möge. In Beziehung auf das Beiden gemeinsame Amt der Opferdarbringung sagt auch Ambrosius: Episcopi et sacerdotis una ordinatio est. In seinen Glossen zu 1 Tim. 3, 8 wirft Hieronymus die Frage auf, weßhalb der Apostel nach den Bischöfen allsogleich die Diakone nenne, und die Priester übergehe? Er antwortet, daß der Apostel die Priester unter den Bischöfen mitverstehe, weil der Priester unmittelbar nach dem Bischofe folgt: quia secundus, imo penus unus est gradus. Wenn Hieronymus hier zwischen Bischof und Priester bestimmt unterscheidet, obwol er beide nahe an einander rückt, so hebt er in Erklärung von Phil. 1, 1 den Unterschied in der Wirksamkeit beider hervor, bemerkend, daß eine Stadt viele Priester, aber nur Einen Bischof haben könne, und deßhalb in der genannten Stelle unter den Episcopis Priester zu verstehen seien, während unter den in Apstgsch. 20, 17 erwähnten Presbyteris nicht einfache Priester gemeint sein könnten, sondern Bischöfe verstanden werden müßten. Wiklef will seine Beschränkung der kirchlichen Weihegrade auf Presbyterat und Diakonat für ächt evangelisch ausgeben, sieht in den zwölf Aposteln die ersten Presbyter, in den 72 Jüngern die ersten Diakone der Kirche. Auf diesen Einfall brachte ihn die katholische Frage eines englischen Großen,

warum denn Christus keine Diakone bestellt habe? Wiklef nimmt hiebei nicht Anstand, jenen Frager einer unverschämten Lüge zu zeihen, weil derselbe sich erlaubt habe, zu behaupten, daß in den Evangelien von einer Einsetzung der Diakone nichts gesagt sei.

Wenn Wiklef die göttliche Einsetzung des kirchlichen Priesterstandes eben nicht läugnen will, so zweifelt er doch, ob in der Kirche päpstlichen Glaubens, deren Diener überdieß so verdorben seien, giltige Weihehandlungen verrichtet werden. Darauf ist nun vor Allem zu erinnern — erwidert Netter — daß die Diener des Heiles nicht in eigenem Namen, sondern im Namen Christi wirken, von welchem als Haupte der Kirche alle Heilsaction ausgeht. Auch solche Diener der Gnadenspendung, die Christo nicht folgen, handeln wirksam, soweit sie im Namen Christi fungiren. Der Mann, der laut Mark. 9, 39 Teufel austrieb, folgte Christo nicht, und doch war seine Action wirksam, und Christus wollte, daß seine Jünger ihn gewähren lassen sollten. Der Apostel Paulus lobt die Früchte des Heiles an den Philippensern, trotzdem, daß er über die Gewinnsucht und ehrgeizige Rivalität ihrer geistlichen Hirten Klage führt. Der göttliche concursus zu den Heilsactionen der Diener der Kirche ist nur die spezielle Application eines Gesetzes der allgemeinen Weltordnung auf das Reich der Gnade (vgl. Joh. 5, 17); und wie dieser concursus divinus die Wirksamkeit der natürlichen Kräfte fruchtbar macht, so auch jene der kirchlichen Heilsorgane. Wiklef begreift nicht, warum, wenn die vorzüglichere Wirkung des Sacramentes, die Heiligung des, das Sacrament administrirenden Priesters ausbleibe, die minder bedeutende, nämlich die wahrhafte Darreichung des Sacramentes statt haben sollte. Wiklef weiß eben nicht, daß man zwischen dem Sacramente und der Wirkung des Sacramentes unterscheiden müsse. Sacrament ist, was äußerlich gereicht oder geleistet wird; die Frucht oder Wirkung ist die Rechtschaffenheit des Herzens. Das Sacrament als solches kann von Unwürdigen gespendet und empfangen werden; sollte nun, wenn die Frucht des Sacramentes ausbleibt, das Sacrament als solches gar nicht gesetzt worden sein? Dieß wäre gerade so, als ob behauptet würde, weil die Pharisäer durch die Wunder Christi nicht bekehrt, sondern nur noch verstockter gemacht wurden, seien diese Wunder gar nicht gewirkt worden. Gesetzt, der Spender wäre so unwürdig, wie Wiklef ihn zu malen liebt, für jeden Fall steht nach der Lehre der Kirche

der Grundsatz fest: Non deserit Christus Sacramentum, etiamsi habuerit malum instrumentum. Daß der Glaube des Spenders kein nothwendiges Erforderniß für die Giltigkeit des Sacramentes sei, geht daraus hervor, daß die Taufe der Häretiker, wofern sie nur im Namen des dreieinigen Gottes gespendet wird, in der alten Kirche als giltig anerkannt wurde; erinnere sich Wiklef an die Worte des Täufers: Hic est qui baptizat! Hic — nicht der Mensch, der die Taufhandlung vornimmt, sondern Christus! Wiklef wundert sich, wie ein sittenloser Priester das im Stande sein sollte, was ein andächtiger Laie nicht vollbringen kann, nämlich die Consecration im Meßacte? In ähnlicher Weise könnte gefragt werden, wie soll ein Laie heirathen dürfen, da es doch einem Priester verwehrt ist? Wenn ein Nathanael nicht zum Apostelamte berufen werden sollte, warum denn ein Judas? An der Giltigkeit der sacramentalen Weihehandlungen unwürdiger Priester muß festgehalten werden, auf daß, wie Chrysostomus bemerkt, die Gläubigen nicht um die Gnade des Sacramentes betrogen werden. Andererseits ist aber auch durch die moralische Würdigkeit des Sacramentspenders der Heilserfolg des Sacramentes noch nicht verbürgt, weil dieses nur in würdigen Empfängern Frucht bringt. Man hat eben das Sacramentum gratiae von der gratia Sacramenti zu unterscheiden. In Nazareth hat (laut Luk. 4, 22) Christus, der das Sacramentum Verbi ist, vor vielen Hörern gelehrt, und doch hat er nur wenige Wunder der Heilung an Kranken verrichtet. In ähnlicher Weise kann es auch ein wahrhaftes Sacrament der Eucharistie oder der Taufe geben, ohne daß der Empfänger durch den Empfang geheiliget würde. Den Wiklefiten, welche die Giltigkeit des Sacramentes von der sittlichen Beschaffenheit des Ausspenders abhängig machen, gilt Augustin's Wort an die Donatisten: Vos necesse est ut semper erretis, quamdiu propter hominum vitia Dei sacramenta violatis! Wiklef kann nicht begreifen, wie das mit der sacramentalen Handlung verbundene Gebet eines heuchlerischen Priesters wirksam sein, oder das Sacrament zu einem wahrhaften Weihe- und Heilsacte soll machen können. Darauf ist mit dem heiligen Augustinus zu antworten: Plerumque precis vitium superat precantis affectus; et certe illa verba evangelica, sine quibus non potest baptisma consecrari, tantum valent, ut per illa sic evacuentur, quaecunque in prece vitiosa contra regulam fidei dicuntur; quemadmodum daemonium

nomine Christi excluditur. Christus erhört allezeit die Bitten der Menschen mehr, als sie es verdienen; um so weniger wird er das zu Gunsten heilsbegieriger Empfänger der Sacramente gesprochene Wort des Priesters unerhört lassen. So wünschenswerth es ist, daß der Ausspender des Sacramentes ein heiliger Mann sei, so ist doch nicht seine Heiligkeit, sondern Gottes Kraft und Gnade die wirksame Ursache der Segnungen des Sacramentes. Daraus erhellt auch, was von der weiteren Behauptung Wiklef's zu halten sei, daß derjenige Priester, dessen Verdammung von Gott vorausgesehen sei (praescitus), keinen giltigen sacramentalen Act vollbringen könne, und kein Praescitus der Frucht des ihm gespendeten Sacramentes theilhaft werde. Der Unterschied zwischen den Wiklefiten und Donatisten ist einzig der, daß letztere einzig eine ecclesia Sanctorum, erstere eine ecclesia Praedestinatorum als wirkliche Kirche gelten lassen. Dieß führt nun auf eine Reihe anderer Irrthümer Wiklef's, die mit seinem falschen Begriffe von der Kirche zusammenhängen.

§. 542.

Wiklef definirt die Kirche in seiner Schrift vom Antichrist als die universitas Praedestinatorum. Dieser Kirchenbegriff ist falsch und streitet wider das Evangelium (vgl. Matth. 25, 1; 13, 47; 13, 24; 22, 2); nach evangelischer Lehre besteht die Kirche in der Zeit aus Guten und Bösen, und ist eine Versammlung nicht einzig der Erwählten, sondern im Allgemeinen der Berufenen. Es gibt Erwählte, welche, wie jener durch Paulus zeitlich vom Leibe Christi Abgeschiedene, zeitlich außerhalb der Kirche stehen, während sie doch am Tage des Gerichtes geborgen sein werden; und es gibt Berufene, die, zeitlich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend, doch für ewig zu Grunde gehen können. Nicht die Erwählung, sondern die Taufe macht den Christen zum Gliede der Kirche. Wiklef will, daß die Reprobi nicht als de ecclesia, sondern bloß in ecclesia Seiende gelten sollen; sie seien in der Kirche, sicut stercus in vena mesaraica. Dieß heißt das Wesen der ecclesia peregrinantium verkennen, die keine Vereinigung vollendeter Menschen ist, sondern solcher, deren Werth oder Unwerth erst nach Vollendung ihres zeitlichen Lebens endgiltig entschieden ist. Christus selbst nennt durch den Mund David's den Judas einen homo unanimis d. i. innigst zu ihm Ge-

hörigen, erst durch seinen unbußfertigen Verzweiflungstod war er endgiltig von Christus abgeschieden. Est ecclesiae — sagt Augustinus — quod ferat foris, gemat intus.

§. 543.

Wiklef theilt die Glieder der streitenden Kirche ein in Kleriker, Streiter und Arbeiter. Netter tadelt diese Eintheilung, welche im Sinne Wiklef's verstanden, für die Religiosen keinen Platz in der Kirche läßt, und stellt ihr eine andere durch die Väter aus der heiligen Schrift geschöpfte entgegen, welcher zufolge als kirchliche Stände unterschieden werden: Praepositi, sancti continentes, conjugati. Die Mönche, welche in der Eintheilung der kirchlichen Stände die zweite Stelle einnehmen, hießen von Alters her Canonici d. i. nach einer kirchlichen Regel Lebende, welche das Streben nach christlicher Vollkommenheit mit Ausschluß aller irdischen und weltlichen Geschäfte sich zum besonderen Lebensberufe machten. Der Stand der Religiosen hat unter der Herrschaft des Naturgesetzes mit Seth seinen Anfang genommen, wie die Glosse zu 1 Mos. 6, 2 sagt: Filii Seth religiosi intelliguntur filii Dei. Zur Zeit des alttestamentlichen Gesetzes waren die Rechabiten heidnischen Ursprunges (1 Chron. 2, 55) Vorbilder des neutestamentlichen Standes der Religiosen — ein Beweis, daß der Stand der Religiosen in der moralischen Organisation der Menschenwelt selber gegründet, und demnach nicht als Auswuchs eines mißverstandenen oder entarteten Christenthums gedeutet werden kann. Unter den Hebräern war Samuel der erste Religiose, die Prophetenschulen waren ihrem Wesen nach Institute, in welchen die Tugenden des Mönchslebens gelehrt und geübt wurden. Im N. T. begann der Stand der Cönobiten mit den Aposteln (Luk. 24, 49; Apgsch. 1, 14), und die in Gütergemeinschaft lebenden und gemeinsamen Werken der Andacht obliegenden Christen waren das erste christliche Vorbild der späteren kirchlichen Gemeinden. Die Apostel nahmen Jungfrauen-Gelübde ab; so weihte der Apostel Matthäus die heilige Euphemia, Paulus die heilige Thecla ein; aus 1 Kor. 11, 5 geht hervor, daß es in apostolischen Zeiten gottgeweihte Jungfrauen gab. In Ägypten gab es bereits in den ältesten christlichen Zeiten eine große Zahl von Einsiedeleien und Cönobien; eine einzige Wüste beherbergte 5000 Mönche. Zu Zeiten

Augustin's, der den Manichäern in den ägyptischen Mönchen das Beispiel christlicher Vollkommenheit vorhält, gab es bereits zu Mailand und in Rom Religiosen; Augustinus selber gründete ein Kloster.

Netter geht nun daran, gegen Wiklef's Einwendungen die höhere Verdienstlichkeit des Ordenslebens zu zeigen. In dieser Beziehung vertheidiget er im Besonderen die katholische Auslegung von Matth. 19, 20 gegen die eigenthümliche Auffassung Wiklef's, der in Christi Rath an den Jüngling, Alles zu verkaufen, nur ein dem individuellen Seelenzustand des Jünglings angemessenes Heilmittel wider den Geiz erblickt. Die Sitze, über welchen Jene, die um Christi willen Alles verlassen, ihren Platz haben werden (Matth. 19, 27), sind nach der Auslegung des heiligen Chrysostomus die gewöhnlichen Gläubigen. Wie der Altar heiliger ist, als jede Säule des Tempels, wie der Löwe stärker ist als sein Junges, so ist der Stand der Religiosen vollkommener, als jener der einfachen Gläubigen; auch haben sie vor diesen nach der hierarchischen Ordnung der Kirche den Vorrang. Demnach haben auch die Tugenden der Keuschheit, Armuth, Demuth u. s. w. als klösterliche Tugenden einen höheren sittlichen Rang, als außerhalb des Klosters.

Indeß werden die Klostergelübde von Einigen principiell bestritten. Richard von Armagh behauptet, votum könne zweierlei bedeuten: Wunsch oder Versprechen; im ersteren Sinne werde das votum in der Schrift gebilliget, in letzterem Sinne aber verworfen. Hieronymus lehrt anders, und definirt das votum als voluntate promissum; Petrus Lombardus erklärt es für eine testificatio spontaneae promissionis; die Stelle Psalm 75, 12, in welcher Armaghanus durch die vota bloße desideria bonae voluntatis ausgedrückt findet, wird vom heiligen Augustinus auf förmliche Gelöbnisse gedeutet. Die Behauptung, daß durch den Act des Gelöbnisses der Werth der angelobten Leistung vor Gott nicht erhöht werde, verletzt die Heiligkeit der Taufgelöbnisse, der durch das Sacrament geheiligten Gelöbnisse ehelicher Treue, und ist überhaupt irreligiös; der heilige Augustinus erkennt im Gelübde eine heilige Bindung des Willens, welche ohne Frevel nicht zerrissen werden kann. Jakob, David, die Apostel, die selige Jungfrau und der heilige Joseph haben durch promissive Gelübde sich vor Gott verpflichtet; der heilige

Augustinus[1]) findet Mariä Worte Luk. 1, 34 nur unter Voraussetzung eines vorausgegangenen Gelöbnisses immerwährender Virginität verständlich, und eben so erklärt er[2]) die freiwillige Armuth der Apostel für eine in Form eines Gelöbnisses übernommene Verpflichtung, und sieht im Mönchthum eine Nachahmung dieses Gelöbnisses.

Wiklef greift im Besonderen das klösterliche Gelübde des Gehorsams an, während nach der Lehre der Schrift und der Väter keines höher steht als dieses. Und hat nicht auch Elisäus dem Elias Gehorsam gelobt? (Vgl. 4 Kön. 2, 2.) Gesetzt auch, daß der klösterliche Vorgesetzte ein sündiger oder harter Mensch sei, so ist ihm der Religiose dennoch in allen rechtmäßigen Dingen Gehorsam schuldig. Nicht die Vermuthung, daß der Vorgesetzte etwa ein Praescitus sei, sondern der Abfall desselben zur Häresie zerreißt das Band des Gehorsams, das den Religiosen an ihn bindet.

Indem die Wiklefiten die Mönchskleidung tadeln, schließen sie sich den Lampetianern des siebenten Jahrhunderts an, welche den Cönobiten das Recht zuerkannten, keines ihrer Gelübde zu halten und sich weltlicher Kleider zu bedienen. An dem Mönchshabit sich zu stoßen, hätte Wiklef schon der Hinblick auf den, von den alten Philosophen gewählten unterscheidenden Anzug abhalten sollen; noch mehr aber die Erinnerung an die Aussage der Schrift über den Anzug des Elias, Elisäus, Johannes des Täufers, so wie an die Tracht der urchristlichen ägyptischen Mönche. Augustinus und Isidorus erklären es für Sünde, wenn gottgeweihte Jungfrauen mit weltlichem Kleidertand sich befassen.

Wiklef läugnet die Einsetzung des Standes der Religiosen durch Christus. Dagegen spricht die heilige Schrift, welche erzählt, daß in Antiochien zweierlei Arten von Christen waren, solche, welche einfach nur an die apostolischen Gebote der abstinentia ab idololatria, fornicatione, sanguine et suffocato sich hielten, und Andere, welche Armuth und Enthaltsamkeit gelobten. Wäre erstere, die nach den unter Eingebung des göttlichen Geistes (Apgsch. 15, 28) erlassenen apostolischen Vorschriften die einzige und ausschließlich berechtigte Christengemeinschaft gewesen, so wäre der heilige Geist, der

[1]) De bono virginali, c. 1.

[2]) Super Psalm. 132.

durch die Apostel der anderen, heilseifrigeren Genossenschaft nach ihrer Weise zu leben erlaubte, mit sich selbst in Widerspruch gerathen.

Wiklef ist nicht zufrieden, dem Mönchsstande seine kirchliche Berechtigung abzusprechen, sondern kündiget den Mönchen einen grausamen Vertilgungskrieg an, indem er ihnen keine Besitzthümer, und den Mendicanten, die nichts besitzen, das Einsammeln milder Gaben nicht gestatten will. Aber hat doch Christus selber sich milde Gaben erbeten, und auch seine Apostel angeleitet, dasselbe zu thun; ingleichen haben viele Heilige gelobt, unter Verzicht auf jeden Besitz von den milden Gaben der Gläubigen zu leben. Die Gegner der Mendicanten machen gegen diese Beweisgründe freilich mancherlei Einwendungen. Die Amoräer d. h. Anhänger Wilhelm's von St. Amour [1]) sagen, Christus sei wol arm gewesen, habe aber nicht gebettelt; Wiklef gibt zwar zu, daß Christus seine Armuth den Menschen kenntlich gemacht, jedoch nicht, daß Christus förmlich um Gaben angehalten habe; er habe nur die freiwillig gebotenen angenommen. Sagt aber die Schrift nicht ausdrücklich, daß Christus die Samaritin um einen Trunk ansprach? Aus dieser evangelischen Stelle haben Augustinus, Clemens Alexandrinus und andere Väter gefolgert, daß Christus milde Gaben nicht bloß angenommen, sondern auch sich erbeten habe. Christus war nach den Worten des Fulgentius schon in der Wiege ein mendicus: Stupens video pannos et intueor coelos; aestuo, cum conspicio in praesepi mendicum et super astra praeclarum. Nach Joh. 1, 11 war Christus auf das mendicare angewiesen, und blieb es während seines Erdenwandels. Er selbst nannte sich, wie Hieronymus bemerkt, durch den Mund des Psalmisten (108, 17) inops et mendicus. Die Institution des Mendicantenordens ist also durch Christi eigenes Beispiel geheiliget, und hat die Lebensweise der Apostel und anderer heiliger Menschen zum Vorbilde. Demnach kann in der Idee dieses Institutes nichts der Kirche Unwürdiges liegen; die Mendicanten erbitten sich nur einen bescheidenen Lohn für die Dienste, welche sie der Kirche und den Gläubigen leisten. Auch den heidnischen Römern galt jener Consul für groß, der so arm starb, daß die Kosten seines Leichenbegängnisses durch eine Collecte aufgebracht werden mußten. Rom wurde und blieb groß, so lange es Männer

[1]) Vgl. meine Schrift über Thom. Aq. Bd. I, S. 158 ff.

von solcher Genügsamkeit aufzuweisen hatte; es sank von seiner Größe herab, als an die Stelle seiner armen, aufopferungsmuthigen Männer ein üppiges Geschlecht kam:

. . . . Foecunda virorum
Paupertas fugitur, totoque accersitur orbe,
Qua gens quaeque perit, luxuria. . . .

(Lucan.)

Wiklef beruft sich gegen diese und andere Gründe auf 5 Mos. 15, 4: Omnino egens et mendicus non erit inter vos. Jedermann erkennt, daß diese Stelle nicht die freiwillig Armen, sondern die hartherzigen und mitleidlosen Reichen angeht. Das Gebet des Weisen bei Salomo: Divitias et mendicitatem ne dederis mihi (Sprichw. 30, 8) — beweist nur, daß menschliche Einsicht für sich allein, ohne Gnade von Oben, die sittlichen Gefahren des Reichthums und der Armuth nicht zu überwinden vermag. Nur durch Christus konnte der Fluch der Armuth in einen reichen Segen des Himmels umgewandelt werden. Die Worte Psalm 36, 25: Non vidi justum derelictum a Domino, nec semen ejus quaerens panem — sind nicht auf leibliche Nöthen zu beziehen, sondern sagen vielmehr, daß kein Gerechter in den Zustand einer dauernden geistlichen Gottverlassenheit versinken wird. Wiklef meint, daß die Gläubigen besser thun, wenn sie, anstatt den Mendicanten, lieber den Blinden, Kranken, Arbeitsunfähigen u. s. w. ihre Unterstützungen zufließen lassen würden. Dieß erinnert einigermaaßen an die von Christus getadelte Rede des Judas Ischariath, Matth. 26, 7. Die leibliche Noth der Armen hat allerdings auf Mitleid Anspruch; man möge aber diese Noth nicht über die heilige Armuth um Christi willen stellen. Christus und die Apostel erbarmten sich bresthafter Armen, und heilten sie, unterließen es aber, sie mit Geld zu betheilen, welches sie vielmehr den Armen in Christi Gefolge vorbehielten. Vgl. Gal. 2, 9. 10. Die Worte 2 Theß. 3, 11 auf die Mendicanten anwenden wollen, heißt denselben eine verläumderische Injurie zufügen [1]). Die Behauptung, der evangelische Rath, Alles zu verlassen u. s. w., betreffe bloß die innere Gesinnung, nicht das äußere Verhalten, ist eine An-

[1]) Die schon von Wilhelm v. St. Amour vorgebrachte Ansicht, daß die Mönche sich von Handarbeit nähren sollten, gibt Netter zu einer ausführlichen Erörterung Anlaß. Vgl. Doctrinale P. I, Lib. IV, c. 22—32.

sicht der Amoräer, die von Hieronymus bereits an Vigilantius gerügt worden ist.

§. 544.

Wiklef hat nicht bloß an den Armuthsgelöbnissen der Mendicanten, sondern auch an den zeitlichen Besitzthümern der Kirche kein Gefallen. Seine scheelsüchtigen Äußerungen hierüber — bemerkt Netter — dürften aus denselben Motiven, wie jene des alten Novatus geflossen sein; man weiß, daß Beide die Beförderung zu Bisthümern aspirirten, und durch die Enttäuschung ihrer Hoffnungen höchst unangenehm berührt wurden. Wiklef will aus der Schrift beweisen, daß bereits im A. T. (4 Mos. 18, 20 ff.) dem Priesterstand der Besitz unbeweglicher Güter und liegender Gründe untersagt war. Dagegen sprechen 4 Mos. 35, 1 ff.; Joh. 21, 1 ff. u. s. w., aus welchen Stellen hervorgeht, daß dem Levitenstande besondere Städte und Gründe unveräußerlich zugewiesen waren. Nebstdem konnten dem Priesterstande laut 3 Mos. 27, 19 außer dem vom Anfange her zugeschiedenen festen Besitze noch immerfort neue Besitzthümer zufließen. Eben so wenig beweist aus dem N. T. der Ausspruch Luk. 14, 26 für die Verpflichtung der Priester, kein Besitzthum zu haben; Joseph von Arimathäa, der doch auch ein Schüler Christi gewesen, war ein begüterter Mann, von Lazarus zusammt seinen Schwestern gilt dasselbe. Demnach wird das renunciare in den angeführten Worten Christi anders zu verstehen sein, als es Wiklef deutet; bereits Beda der Ehrwürdige bemerkt mit Beziehung auf jene Stelle: Distat sane inter renunciare omnibus et relinquere omnia; das Erstere sei wol Pflicht für Alle, nicht so das Letztere. Das Gebot Christi an seine zum Predigen ausgesendeten Jünger (Matth. 9, 37) deutet nur auf die Unvereinbarkeit eines festen Besitzes mit dem apostolischen Wanderleben hin. Der Vorwurf, daß ein begüterter Klerus sich über Christus erhebe und den weltlichen Herren gleich mache, ist darum verfehlt, weil die geistlichen Güter nicht zu Prunk und Pracht, sondern zum Besten der Armen, und überhaupt der Kirche und christlichen Gemeinde zu verwenden sind. Daß der Klerus der ersten drei christlichen Jahrhunderte keine Güter und kein Eigenthum besessen, ist eine falsche Behauptung, welche sich bereits durch den Brief Pauli an Onesimus, einen urchristlichen

Bischof, widerlegt; so wie ferner aus dem 39sten apostolischen Canon [1]) und aus Hegesippus [2]), welcher erzählt, daß die dem Kaiser Domitian vorgeführten Verwandten des Herrn über ihre zeitlichen Besitzthümer auf Befragen des Kaisers Rechenschaft gegeben hätten. Hieher gehören ferner mehrere Decrete und Briefe der Päpste Pius I, Kallistus, Urbanus I u. s. w., aus welchen sich gleichfalls ergibt, daß die christlichen Kirchen schon vor Kaiser Constantin liegende Güter besaßen, aus deren Erträgnissen der Klerus feste Einkünfte bezog. Wiklef entrüstet sich über Constantin, der die Priesterschaft reichlich begüterte, und räth den christlichen Fürsten, daß sie die Kirchengüter der Gewalt des Klerus entreißen sollten. Auf diesen bösen Rath antwortet die Schrift: Omnis consecratio, quae offertur ab homine, non redimetur, sed morte morietur. 3 Mos. 27, 29. Demgemäß haben Concilien und Päpste Anatheme über Kirchenraub gesprochen, und bereits der Apostel Petrus im Namen Gottes über solche Räuberei gerichtet (Apstgsch. 5, 4). Indem die Kirche das Recht ihres Besitzes wahrt, will sie sich keineswegs gegen öffentliche Nöthen und Bedürfnisse verschließen; die Kirchengeschichte bietet Beispiele genug von hochherziger Aufopferung und Widmung des zeitlichen Besitzthums der Kirche in Zeiten schwerer Bedrängniß; der Klerus soll, besonders gegen die Fürsten, zu Hilfeleistungen immer nach Vermögen erbötig sein. Nur gegen eine widerrechtliche Beraubung der Kirche, gegen Versetzung derselben in Nothstand, gegen Schädigung und Beeinträchtigung der vom Besitze materieller Mittel abhängigen Aufgaben und Zwecke der kirchlichen Wirksamkeit muß entschiedenst Verwahrung eingelegt werden. Die Kirchengüter sind nicht Eigenthum der Priesterschaft, sondern Gottes; daraus folgt, daß auch Religiosen, die das Gelübde der Armuth abgelegt haben, die Berufung zum bischöflichen Amte und das damit verbundene munus dispensationis ecclesiasticae annehmen können; auch Mönche können, ohne ihr Kloster zu verlassen, als Äbte, Priores u. s. w. ein solches munus unbeschadet ihrer klösterlichen Armuth übernehmen. Wiklef will, daß der Klerus arm sei; er wird wol Denjenigen, die dem Altare dienen, nicht verwehren wollen, daß sie vom Altare leben. Es handelt sich einzig darum,

---

1) Vgl. Hefele, Conc. Gesch. I, S. 787.

2) Vgl. Euseb. H. E. III, c. 19.

wie das im Dienste der Kirche Erworbene verwendet werde; daß es nicht zum Wohlleben, zu Gastgelagen, zur Bereicherung der Anverwandten auf Kosten der Armen und anderer kirchlicher Zwecke verwendet werden dürfe, versteht sich von selbst, und ist durch kirchliche Gesetze bestimmtest ausgesprochen.

§. 545.

Da nach Wiklef's Ansicht die Kirche, soweit sie durch das herrschende Kirchensystem und durch die Priesterschaft repräsentirt wird, von der apostolischen Einfachheit und Lauterkeit abgekommen ist, so ist es sehr natürlich, daß er ihr den Charakter der Apostolicität abspricht, und die Giltigkeit und Zuverläßigkeit ihrer Traditionen bestreitet. Demnach verwirft er auch die Auctorität der Concilien, und erklärt die Schrift als alleinzige Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit. Sollte ungewiß bleiben, ob irgend eine Lehre in der Schrift begründet sei, oder nicht, so könnte der Zweifel hierüber nur in Kraft einer göttlichen Eingebung entschieden werden; daß eine solche den auctoritativen Vertretern der herrschenden Kirche wegen ihrer Verdorbenheit nicht zu Theil werden könne, deutet Wiklef ziemlich unverholen an. Also bleibe einzig die Rückkehr zum einfachen Schriftglauben übrig. Gegen die Kirche auf die Schrift sich zu berufen — erwidert Retter — ist eine alte Taktik der Häretiker; und eben so hat es nicht an Solchen gefehlt, welche eine spezielle Erleuchtung durch den heiligen Geist für sich in Anspruch genommen haben. Wodurch wird aber die Wahrhaftigkeit solcher privater Erleuchtungen verbürgt und für alle Christen glaubhaft gemacht? Und was hat man von dem Widerstreit zwischen den vielen, auf die Schrift oder auf göttliche Erleuchtungen sich berufenden Secten zu halten? Geht nicht schon hieraus klar hervor, daß es neben der Schrift noch etwas Anderes geben muß, was als Kriterium für die Richtigkeit einer bestimmten Schriftdeutung und Schriftauslegung zu dienen hat? Niemand anderen, als die Kirche selber kann ich in einem solchen Falle befragen; durch Christus selber, der die Wahrheit ist, werde ich an die Kirche gewiesen, weil er bis an's Ende der Zeit bei seiner Kirche zu bleiben verheißen hat (Matth. 28, 20). Ex veritatis ore — sagt Augustinus — agnosco Christum ipsam veritatem; ex veritatis ore agnosco ecclesiam

participem veritatis. Die Kirche befragen, heißt aber so viel, als fragen, was seit den apostolischen Zeiten immerfort und allüberall in der christlichen Welt geglaubt worden ist. Dieses Zeugniß der christlichen Gesammtkirche hat eine unumstößliche Giltigkeit, so daß es, wenn man allenfalls die Aussage eines einzelnen katholischen Lehrers oder Bischofes, einzelner Universitäten, Provincialconcilien, oder selbst auch ein Decret des römischen Bischofes nicht für maaßgebend erachten wollte, in keinem Falle von der Hand gewiesen werden könnte, ohne daß man sich selbst außerhalb den Bereich der christlichen Gemeinschaft stellte. Dieser ununterbrochene und einstimmige Glaube der Kirche ist denn auch die Regel, an welche die allgemeinen Concilien sich halten; an ihn haltend interpretiren sie das Wort der Schrift, und erklären den richtigen, wahrhaft christlichen Sinn desselben gegen die falschen Deutungen der Häretiker. Die Zeugnisse für diesen allgemein übereinstimmenden Glauben der Kirche sind in den Schriften der Väter niedergelegt, und demgemäß die übereinstimmenden Aussagen der Väter die Bürgschaft wahrhafter Apostolicität einer bestimmten Lehre; denn die heiligen Väter bilden eine unmittelbar an die Apostel sich anschließende Reihe von Vermittlern des apostolischen Lehrwortes, ihre Aussagen sind zugleich die Zeugnisse des zu ihrer Zeit in der Kirche lebendigen Glaubens, sie haben das in Worte gefaßt, was die Gläubigen ihrer Zeit als ererbtes Gut eines lebendigen Glaubens im Herzen trugen [1]). Wiklef sieht sich durch seinen geflissentlichen Widerspruch gegen diese Art der Verbürgung des christlichen Glaubens und Lehrwortes bis zu der Behauptung fortgedrängt, man dürfe Niemand glauben, als Christo allein. Dieß heißt so viel, als zusammt den übrigen heiligen

[1]) Certus sum — sagt Netter bei dieser Gelegenheit — quod fides ecclesiae symbolicae testimonium laicorum fidelium non excludit, imo includit (Doctrinale P. I, Lib. II, c. 19). An diesem Satze nahm Melchior Canus Anstoß; vgl. Blanciotti's Entgegnungen hierauf im Anhange zum Doctrinale, Tom. I, p. 997 f. Eben so p. 999 f. die gegen Canus' Beanstandung unternommene Rechtfertigung des weiteren Satzes Netter's: Nec movere quemque debet, quod talem concordem professionem Patrum praeposui decreto generalis concilii, etiamsi de toto orbe existentes convenirent episcopi (Doctrinale, P. I, Lib. II, c. 19). Offenbar im Unrechte ist Canus, wenn er sich an Netter's Satze stößt: Non posse per ecclesiam praesentis temporis augeri librorum canonicorum numerum. Vgl. dagegen Blanciotti l. c., p. 1002 f.

Lehrern und apostolischen Männern selbst die Apostel verwerfen, und erklären, daß der Artikel des apostolischen Symbols: Credo sanctam ecclesiam catholicam außer Kraft zu setzen sei!

So will es nun Wiklef vermuthlich doch nicht gemeint haben, auch gibt er zu, daß die Apostel unter der Leitung des heiligen Geistes gestanden seien; aber er läugnet die Identität der jetzigen Kirche mit der apostolischen, und verschmäht die gesammte, durch die kirchliche Hierarchie vermittelte Lehrtradition derselben. Selbstverständlich verwirft er auch den innerhalb der Kirche bestehenden Lehrstand, der sich die wissenschaftliche Vertretung des Glaubens und Bekenntnisses der Kirche zur Aufgabe macht. Den Angriffen auf die Auctorität der legitimen Träger der kirchlichen Lehrgewalt, des Papstes und der Bischöfe, begegnet Netter durch Verweisung auf Christi Worte Matth. 28, 19, welche nicht bloß den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern gelten; er begründet daraus die besondere Auctorität der sogenannten apostolischen Kirchen d. i. der Kirchen von Jerusalem, Ephesus, Alexandrien u. s. w., im Besonderen aber der römischen Kirche, deren Bischof per eminentiam Hüter der apostolischen Lehrtradition ist. Ego nullum nisi Christum sequens — schreibt der heilige Hieronymus an den Papst Damasus — beatitudini tuae i. e. cathedrae Petri communione consocior. Eben so nimmt Netter den kirchlichen Lehrstand gegen Wiklef's Schmähungen in Schutz; derselbe ist nicht dem heidnischen Wesen entlehnt, wie Wiklef behauptet, sondern eine apostolische Einrichtung (vgl. Apgsch. 13, 1. 2), und die Bezeichnungen: Magister, Doctor, welche Wiklef durch Christi Worte Matth. 23, 8 verurtheilt wähnt, vollkommen zuläßig, und in ihrer Art berechtiget. Wiklef's Widerwille gegen einen sogenannten privilegirten Lehrstand wurzelt zum Theile wol in seinem allgemeinen Principe, daß jeder vom Geiste Erleuchtete die Schrift zu erklären berechtiget sei, hat aber vornehmlich in seiner Feindseligkeit gegen die Ordensmänner an den Universitäten seinen Grund, daher er auch die sogenannten Collegien d. i. die mit den Universitäten in Verbindung stehenden Studienanstalten der einzelnen Orden in der gehässigsten Weise schmäht, und die castra Caimitica nennt [1]).

---

[1]) Über den Sinn dieser von Jansenius wiederholten Bezeichnung vgl. meine Schrift über Fr. Suarez, Bd. I, S. 269.

§. 546.

Wiklef strebt unverkennbar die Abolition des kirchlichen Priesterthums an, und ist daher selbstverständlich mit der an den Besitz der priesterlichen Weihe geknüpften Macht zu binden und zu lösen nicht einverstanden. Eine solche angemaaßte Herrschaft über die Seelen erscheint ihm in jeder Hinsicht unzukömmlich, ja geradezu fabelhaft. Eine einfache Handauflegung sammt Gebet soll hinreichen, einen Menschen von seinen Sünden zu befreien! Retter verweist auf Jak. 5, 16 und Joh. 20, 23, um sowol die sündentilgende Kraft des priesterlichen Gebetes, als auch die apostolische Vollmacht, Sünden zu vergeben, nachzuweisen. Die Ceremonie der Händeauflegung und ihre Bedeutung ist vorbildlich angegeben in dem, 3 Mos. 16, 21 geschilderten Sühnungsritus. Der Papst soll die Gewalt haben — ruft Wiklef aus — die Erdenwanderer zur ewigen Seligkeit zu befördern, und ihnen, wie groß und schwer sie auch gesündiget haben mögen, durch Absolutionen und Indulgenzen das Fegefeuer zu ersparen, und den Engeln zu befehlen, daß sie eine, mit solchen päpstlichen Schutzmitteln ausgerüstete Seele unverweilt in's Paradies befördern! Dieser ironischen Äußerung Wiklef's mögen die erhabenen Worte eines großen Kirchenlehrers entgegengestellt werden, auf daß die Schmährede eines Ketzers durch die Andacht eines Heiligen übertönt werde. Quis plebejum piscatorem — ruft der heilige Augustinus aus — facile crediderit principem, et reges sanctificare, regibus obsistere, regnis omnibus imperare, frenare legibus, daemones calcare sub pedibus, et jubere virtutibus, coelum hominibus aperire cum vellet, claudere cum placeret; immortale regnum conversis donare, negare perversis, mundi cognoscere culpas et crimina hominibus relaxare? O inaestimabilis et immensa potestas, hominem in terra positum tenere coelum! Ecce nunc, ad nutum Petri, divini regni claustra patescunt. Accepit enim a Christo claves regni coelorum, ut solutis vinculis delictorum aperiret credentibus coelum [1]).

Wiklef sieht in der sacramentalen Bußdisciplin der Kirche nur ein Mittel, der Geistlichkeit einen anmaaßlichen Einfluß auf das

[1]) Sermo de Apostolis Petro et Paulo.

christliche Volk zu sichern, um sich aller Geheimnisse desselben zu bemächtigen, und leitet das Beichtinstitut vom Antichrist her. Man könnte wol fragen, ob irgend ein Pharisäer gewagt habe, Christi Werke so böse zu verläumden, als Wiklef das kirchliche Beichtinstitut zu verläumden wagt! Sich unglücklichen Büßern widmen, ihre Gewissen zu reinigen und zu trösten, sie zu einem frommen und tugendhaften Leben zurückzuführen, soll ein Werk schnöder Gewinnsucht und verruchter Herrsucht sein?

§. 547.

Indem Wiklef die kirchliche Schlüsselgewalt verwirft, verdammt er selbstverständlich das ganze darauf gebaute Kirchenregiment; die ganze Hierarchie, angefangen von ihrem Gipfel, dem Papste, bis herab zum untersten Kirchenbeamten, in allen ihren Rangstufen: Cardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen, Archidiakonen, bischöflichen Officialen, Decanen zusammt den Mönchen und geistlichen Stiftsherren ist ihm eine große Satellitenschaar des Antichrist. Christus hat nur einfache Priester eingesetzt. Einer seiner Gründe gegen das bischöfliche Kirchenregiment ist, daß man nicht wissen könne, ob die zu Bischöfen Erwählten nicht Praesciti seien. Indeß sagt der Apostel in der weitläufigen Aufzählung der Eigenschaften, die ein Bischof haben muß, kein Wort davon, daß der Bischof ein zum ewigen Leben prädestinirter Mann sein müsse, oder kein Praescitus sein dürfe. Also wird auch Wiklef das Urtheil darüber Gott anheimstellen müssen. Der kirchliche Prälatenstand ist eine nothwendige Einrichtung, die sich aus dem Wesen des kirchlichen Lebensverbandes, und aus der Idee einer kirchlichen Ordnung von selbst ergibt. Man kann einfachen Priestern nicht gestatten, ohne Ermächtigung durch ihren Bischof als Lehrende aufzutreten, und der Bischof kann seine guten Gründe haben, einem Priester, selbst wenn derselbe wohl unterrichtet und gelehrt wäre, die Befugniß zum Predigen zu entziehen. Die Prälaten sind gottbestellte Wächter der kirchlichen Ordnung, und die Schmähungen gegen sie fließen letztlich doch wol nur daraus, daß man die bestehende kirchliche Ordnung selber nicht will, und etwas Anderes an die Stelle derselben setzen möchte.

§. 548.

Da Wiklef die gesammte kirchliche Hierarchie vom Antichrist herleitet, so unternimmt Netter eine Apologie derselben in allen ihren Graden, indem er die göttliche Einsetzung der jure divino bestehenden Rangstufen derselben, so wie den kirchlich legitimen Ursprung aller übrigen Grade derselben nachzuweisen sich bemüht. Unter letzteren stehen obenan die Cardinäle, auf deren hohes Amt Netter die Worte der Schrift anwendet: Domini sunt cardines terrae, et posuit super eos orbem; die Cardinäle sind der um den Papst als geistlichen Weltregenten versammelte ständige Kirchensenat. Die Benennung Cardinalis ist altkirchlichen Ursprunges; nicht bloß in der römischen Kirche, sondern auch in anderen kirchlichen Provinzen gab es Cardinales d. i. an Hauptkirchen angestellte Priester und Diakone. Die tituli, nach welchen die heutigen Cardinäle genannt werden, sind von den verschiedenen Kirchen Roms entlehnt, welche von den alten Päpsten bei ihren kirchlichen Eintheilungen des umfangreichen Stadtgebietes als Hauptkirchen der einzelnen Stadtbezirke bezeichnet wurden. In altkirchlicher Zeit führten die Cardinäle der römischen Kirche nur den Namen Presbyter und Diakone, waren aber der Sache nach dasjenige, was sie heute sind; aus einer dem Papst Stephan zugeschriebenen Decretale [1]) glaubt Netter folgern zu dürfen, daß das Institut des römischen Cardinalscollegiums seinem Wesen nach auf den heiligen Petrus als ersten Gründer zurückgeführt werden könne. Die weiter folgenden Rangstufen der Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe rechtfertiget Netter aus der Nothwendigkeit entsprechender Zwischenglieder zwischen dem obersten Kirchenhaupte und den über den ganzen Erdkreis zerstreuten bischöflichen Kirchen; ohne solche Mittelglieder wäre eine geordnete Leitung der Gesammtkirche von einer centralen Mitte aus gar nicht denkbar. Daß die Bischöfe nach der Lehre der heiligen Schrift eine vom einfachen Presbyterat verschiedene hierarchische Rangstufe bilden, ist schon gesagt worden; Wiklef zeigt sich als unwissenden Schmäher, wenn er behauptet, daß sie nur durch eigenmächtige Reservation gewisser Functionen: der Firmung, der Ertheilung der priesterlichen

---

[1]) Gratian. P. III, dist. 79, cap. Oportebat.

Weihen und der verschiedenen Consecrationen sich einen Vorrang vor den übrigen Priestern errungen hätten, als ob sie nicht seit den Zeiten der Apostel die legitimen Vollzieher dieser Weihehandlungen gewesen wären. Das Institut der Archidiakone ist auf die von den Aposteln eingesetzten sieben Diakone zurückzuführen, und hat sein alttestamentliches Vorbild in den Leviten höherer Ordnung. Selbst die Pfarrer, soweit sie Organe des hierarchischen Regimentes sein sollen, sind Wiklef verhaßt; er will keine anderen Pastoren gelten lassen, als solche, welche der König ernennt und einsetzt. Wie stimmt diese Ansicht zu dem Vorgeben Wiklef's, überall auf die heilige Schrift zurückzugehen? Durch wen sind denn nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe allüberall die geistlichen Hirten der christlichen Gemeinden eingesetzt worden? Doch wol durch die Apostel, und durch die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe? Vgl. Apgsch. c. 18; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 5. Und sonderbar! Wiklef, der sich gegen die Bischöfe als einen, durch kaiserliche Willkür creirten, und eben deßhalb völlig unkirchlichen Stand ereifert, will einen gänzlich vom königlichen Willen abhängigen und ausschließlich diesem unterstellten Pastorenstand? Er äußert sich so oft gegen die episcopos caesareos, die nur durch Constantin und andere Kaiser, also durch rein weltliche Einflüsse mißbräuchlich zu dem gemacht worden seien, was sie gegenwärtig sind; fällt ihm nicht bei, daß seine geistlichen Königsbeamten auch nichts anderes, als presbyteri caesarei wären?

§. 549.

Alles, was Wiklef gegen die kirchliche Hierarchie sagt, gilt im verstärkten Grade vom obersten Gipfel derselben, vom römischen Papstthum. Er bestreitet dasselbe radical, indem er sowol die göttliche Einsetzung eines Kirchenprimates, als auch die Anwesenheit des Petrus in Rom läugnet. Die von Christus zu Petrus gesprochenen Worte Matth. 16, 18 besagen nach Wiklef's Meinung durchaus nicht das, was die kirchlichen Theologen in sie hineinlegen; Petrus heiße so viel als agnoscens oder auch discalcians, Simon heiße obediens, Kephas potens oder firmitas; wie will man aus diesen Namenbedeutungen folgern, daß Petrus das Haupt der Kirche sei? Netter stellt diesen Einwendungen die Erklärung des

Namens Petri aus Isidor [1]) entgegen, und bringt mehrere Auslegungen Augustin's und Hieronymus' über Matth. 16, 18, so wie des Chrysostomus über Joh. 21, 16 bei. Die von Wiklef angenommene völlige Gleichheit aller Apostel verträgt sich nicht mit der kirchlichen Ordnung, und streitet gegen die Analogie des A. T., in welchem unter dem vom übrigen Volke ausgeschiedenen Levitenthum abermals Rangstufen bis zum Hohenpriester hinauf unterschieden wurden. Si tollis ordinem — ruft Hieronymus mit Beziehung hierauf dem Jovinian zu — tabernaculum, templum, ecclesiam tolle. Eine völlige Gleichstellung aller Apostel würde, consequent weiter verfolgt, auf eine völlige Nivellirung aller hierarchischen Grade führen. Augustinus hebt hervor, daß die Apostel Petrus, Jakobus, Johannes als Zeugen der Verklärung Christi die übrigen Apostel überragen; auch durch 1 Kor. 15, 9. 10 findet er die Thatsache eines Rangunterschiedes zwischen den einzelnen Aposteln bestätiget, und gibt in seiner Polemik gegen Jovinian weiter auch den Grund an, weßhalb unter den vom Herrn besonders bevorzugten drei Aposteln abermals Einer über die beiden übrigen, und zwar der ältere Petrus über den jüngeren Johannes gestellt worden sei: ut scil. capite constituto schismatis tolleretur occasio. Wiklef will aus dem Verhalten Pauli beweisen, daß er dem Petrus nicht nachstand, übersieht aber hiebei das Bekenntniß Pauli selber (Gal. 1, 18), sowie die Thatsache, daß Paulus durch Petrus auf Christi Geheiß zum Apostel der Völker ordinirt worden ist (Apgsch. 13, 2). Die Rüge, welche Petrus von Paulus hinnahm, beweist nach Gregor's d. Gr. Ansicht nur, daß Petrus nicht bloß seiner Würde nach, sondern auch in der Demuth der Erste unter den Aposteln war. Wiklef will aus Gal. 2, 6 folgern, daß Jakobus dem Petrus voranging, weil er in der genannten Stelle vor Petrus genannt sei. Aber Paulus sagt in demselben Briefe ausdrücklich, daß er, um Petrum zu sprechen, nach Jerusalem gegangen (Gal. 2, 1), und daß er den Jakobus nur gelegentlich gesehen (Gal. 1, 19). Daß letzterer in Gal. 2, 6 zuerst genannt ist, wird wol darin seinen Grund haben, daß er „frater Domini" und Bischof der zuerst gegründeten Christengemeinde war. Daß er aber damit nicht allen anderen Aposteln und namentlich dem Petrus vorangehen sollte, wird aus

---

[1]) Etymolog. VII, c. 9.

den vielen Stellen der Evangelien und der Apostelgeschichte, in welchen Petrus beständig als der Erste erscheint, wol hinlänglich klar zu entnehmen sein. Daß Wiklef nur aus Abneigung gegen das römische Papstthum die Begründung des Kirchenprimates aus der Schrift nicht gelten lassen will, geht aus einer Äußerung in seiner Schrift de ecclesia et membris ejus hervor, wo er gelegentlich selber ausspricht, daß die Kirche auf Erden ein menschliches Haupt und einen persönlichen Leiter haben müsse; nur der weltlich stolze Papst soll es nicht sein dürfen, sondern einer, welcher der Welt verborgen, in anspruchloser stiller Wirksamkeit der Kirche wahrhaft nützt! Der römische Bischof kann nicht Nachfolger Petri sein, weil Petrus gar nicht in Rom war! Aber ist doch der erste Brief Petri aus Rom geschrieben! Denn unter dem in 1 Petr. 5, 13 erwähnten Babylon ist eben nur Rom zu verstehen; Papias, an dessen Aussage Eusebius und Hieronymus sich halten, bezeugt, daß der erste Brief Petri zu Rom geschrieben worden sei. Wiklef will jedoch selbst für den Fall, daß Petrus zu Rom gewesen wäre, den Papst nicht als seinen Nachfolger anerkennen; er will überhaupt eine apostolische Succession nicht zugeben. Dagegen spricht aber die Analogie der alttestamentlichen Heilsordnung, welche eine ununterbrochene Succession des Hohenpriesterthums aufweist; dagegen spricht ferner Hebr. 7, 23, in welcher Stelle die Succession als von Gott gesetzte Ordnung erscheint. Und nicht bloß die apostolische Succession im römischen Papstthum, sondern auch die sündhafte Auflehnung gegen dieselbe hat ihr warnendes Vorbild im A. T.; Wiklef constituirt mit Abt Joachim, Peter von Oliva, Gerard Sagarelli das Gegenbild jener Rotte: Kore, Dathan und Abiron, welche sich gegen den hohen Priester Aaron auflehnten. Wiklef behauptet, der römische Bischof habe seine Jurisdictionsgewalt über die Gesammtkirche nicht von Christus, sondern vom Kaiser Constantin erhalten. Bei etwas mehr Geschichtskenntniß würde Wiklef statt Constantin vielleicht den Kaiser Phokas genannt haben, welcher, wie Beda der Ehrwürdige berichtet, auf des Papstes Bonifaz III Bitten das Edict erließ, daß fortan der römische Bischofsstuhl als Haupt aller Kirchen gelten solle. Daraus indeß ableiten wollen, der römische Bischof sei durch Decret des Kaisers Phokas Primas der Kirche geworden, hieße gerade so viel, als ob man sagen würde, die christlichen Priester haben die Vollmacht zu taufen vom Kaiser Philippus Arabs empfangen,

weil er ihnen zuerst die unbehinderte Spendung der Taufe förmlich erlaubte. Retter citirt zur Erweisung der von Alters her ausgeübten Primatialgewalt der römischen Päpste eine Reihe von Aussprüchen vornicänischer Päpste und des Papstes Julius, welche indeß sämmtlich unecht sind.

Wiklef bekrittelt die dem Papste beigelegten Prädicate Sanctissimus und Beatissimus. Man soll den Papst pater sanctissimus nennen, und wisse doch nicht einmal, ob er ein praedestinatus, oder nicht etwa gar ein praescitus, vielleicht der incarnirte Teufel selber sei. Retter antwortet hierauf, daß das Wort Sanctus mehrere Bedeutungen habe; der Papst heiße Sanctus in jenem Sinne, in welchem Hieronymus dieses Wort erklärt: Sanctum dicitur, quando aliquid sancitur, quo violato poena comitatur. Der Papst hat sich dieses Prädicat nicht eigenmächtig beigelegt; die Kirche hat es ihm durch den Mund der Väter des ephesinischen Concils aus freiem Antriebe entgegengebracht. Eben so wenig hat sich der Papst das zweite der erwähnten Prädicate eigenmächtig vindicirt; Retter gesteht, alle ihm zugänglichen Erlässe und Decrete der alten Päpste durchgelesen zu haben, und nirgend habe er eine Spur einer solchen Selbsttitulatur des Papstes entdeckt. Also hat die Kirche ihm das Prädicat Beatitudo gewidmet. Indeß wurde es früher auch Kaisern, und wie aus Ambrosius zu ersehen, den Bischöfen gespendet; wenn Wiklef dafür keinen Tadel hat, warum stößt er sich daran, daß es den Päpsten zuerkannt wird?. Auch das Prädicat Papst oder Papa unterwirft Wiklef einer Rüge, in der Meinung, seit und durch Constantin habe der römische Bischof diesen Namen erhalten. Retter weist ihm nach, daß auch dieses Prädicat früher den Bischöfen beigelegt, und der Gebrauch desselben erst später auf den Papst beschränkt wurde.

Wiklef verwirft die canonischen Papstwahlen; der wahre, der Menge verborgene Papst werde einzig durch Gott bestimmt. Es ist nicht einzusehen, erwidert Retter — weßhalb das Oberhaupt der Kirche nicht sollte durch Menschen erwählt werden dürfen; gehört doch die Wirksamkeit der causae secundae allüberall zu Gottes Ordnung, und wird somit auch in der Kirche ihre Stelle haben; Gott hat das den Menschen zu thun überlassen, was sie durch sich selbst zu vollbringen fähig sind. Wiklef meint, da die Apostel durch Christus, d. i. durch die Sapientia increata in Person, gewählt worden

seien, so sei es eine Anmaaßung von Seite der Cardinäle, durch ihre menschlich beschränkte Einsicht den echten Nachfolger des vornehmsten der Apostel entdecken zu wollen. Aber sind nicht auch Matthias, Paulus und Barnabas durch die übrigen Apostel zum apostolischen Amte ausgesucht worden? Daß Gott nicht eine vollkommenst gelungene und unübertreffliche Wahl zur Giltigkeit des Wahlactes verlange, zeigt er uns durch die Berufung des Judas zum Apostelamte; indem Christus den Judas berief und sich von ihm verrathen ließ, wollte er uns, wie Beda Venerabilis so schön sagt, zum Beispiele einer gottergebenen, heiligen Geduld beim Mißlingen unserer Absichten und Unternehmungen werden. Wenn die Cardinäle mit Gottes Zulassung das eine oder andere Mal unglücklich wählen, so will Gott seine Kirche prüfen, und dieser ziemt es, die Prüfung würdig und in gottwohlgefälliger Weise zu bestehen.

Wiklef findet es höchst anstößig, daß der Papst in der Weltstadt Rom residirt, und daselbst in seiner Art das Unwesen der alten heidnischen Imperatoren fortsetze. Derlei Anschuldigungen sind eigentlich nichts anderes, als eine Parodie der christlichen Historik, die es als ihre Aufgabe ansieht, die providentiellen Ursachen zu beleuchten, aus welchen Gott das römische Weltreich werden, und nachdem es seine Bestimmung erfüllt, an die Stelle der heidnischen Imperatoren die christlichen Päpste treten ließ. Augustinus hebt den Gegensatz zwischen der heidnischen und christlichen Weltherrschaft Roms durch die Worte Psalm 112, 7 hervor, und sieht darin, daß der galiläische Fischer Nachfolger der heidnischen Imperatoren wurde, eine wunderbare Fügung der göttlichen Machtherrlichkeit, die das Stolze in den Staub tritt, um das Schwache und Demüthige zu erheben. Für Erwägungen solcher Art ist indeß Wiklef nicht empfänglich. Seine kleingeistige Nergelei darüber, daß der Papst nicht in dem bescheidenen Städtchen Bethlehem oder in der heiligen Stadt Jerusalem seinen Sitz aufgeschlagen, ist damit zu beantworten, daß diese Orte, obwol in der christlichen Erinnerung heilig, nach Christi eigener Vorhersagung (Joh. 4, 23) bestimmt waren, der Verlassenheit und Verödung anheimzufallen, weil Israel die Heimsuchung des Herrn nicht erkannt hat. Von Seite des Petrus aber war es ein Act der Demuth, daß er auf den Episcopat der heiligen Stadt Jerusalem vom Anfange her verzichtete, und statt dessen das Babel des Weltverderbens, das heidnische Rom aufsuchte, um daselbst seinen Sitz

endgiltig aufzuschlagen. Jerusalem blieb, um die ehrwürdige Glorie der heiligen Stadt und das Grab des Erlösers zu ehren, dem „Bruder des Herrn", dem Jakobus überlassen.

Wiklef sieht im Papste nicht den Nachfolger Petri, und noch viel weniger den Stellvertreter Christi, sondern vielmehr den Antichrist. Oder ist der Papst als stolzer Weltherrscher nicht das directeste Gegentheil des demüthigen Heilandes? Wiklef übersieht mit den ihm vorangegangenen Feinden des Papstthums, daß in der Geschichte der Kirche zwei Perioden zu unterscheiden sind, jene der gedrückten und verfolgten Kirche, und jene der herrschenden. Die erste Periode faßt mit den ersten drei Jahrhunderten auch das Erdenleben Christi in sich, und damit beantwortet sich von selbst der Einwurf, welchen Wiklef von dem Contraste zwischen dem Erdenwandel Christi und der Weltherrschaft des Papstes hernimmt. Wenn Wiklef die Ehren, mit welchen das Papstthum umgeben ist, widerchristlich findet, so ist er an den Ausspruch des Apostels zu erinnern: Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore honorentur. Er erinnere sich an die prophetischen Stellen der Schrift, in welchen die Glorie der Kirche auf Erden geweissagt ist (vgl. Jesai. 49, 23 u. s. w.). Wenn im Glanze dieser Hoheit und Machtfülle für ihre Inhaber etwas Verführerisches liegt, so bedurfte es nicht eines Wiklef als Warners der Päpste; der Papst Eugenius III hat bereitwilligst auf die Worte des heiligen Bernhard gehört, der ihn an den Gegensatz zwischen der äußeren Erscheinung des Petrus und des heutigen Papstthums mahnte, und bezüglich des päpstlichen Machtgepränges bemerkte: Consulo toleranda pro tempore, non affectanda pro debito [1]. Wiklef findet es widerchristlich, daß der Papst Heere hält, die von den Steuern und Tributgeldern des armen Volkes erhalten werden müssen, während Christus den Seinen verbot, ihn mit dem Schwerte zu vertheidigen. Weßhalb hat denn aber Christus dem Petrus ein doppeltes Schwert, das geistliche und weltliche übergeben? Zudem führt ja der Papst nicht selber Heere an, sondern fordert, wenn es schon nöthig ist, daß mit den Waffen Recht und Ordnung hergestellt oder erhalten werde, die Fürsten auf, für die gute und gerechte Sache den Kampf zu unternehmen. Daß es also geschehen möge, und die Päpste sich nicht unmittelbar mit dem Zeitlichen befassen

[1] De consideratione IV, 3.

und nicht unberufen oder auf eine das päpstliche Ansehen gefährdende Weise in die Welthändel mengen, gibt der heilige Bernhard als einen angelegentlichen Wunsch seines Herzens kund. Tuo forsitan nutu — sagt er zu Eugen III bezüglich des weltlichen Schwertes — etsi non tua manu evaginandus. Auch darin findet Wiklef etwas Antichristliches, daß der Papst durch seine Vorladungen die Leute plagt, ohne sich um die Entfernung des Citirten vom Sitze der Vorladung, um die Gesundheitszustände desselben u. s. w. zu kümmern; Christus habe nicht die Menschen vorgefordert, sondern habe sie aufgesucht, und wenn er Jemanden ruft, so ruft er ihn in's selige Leben oder zu dem, was in's selige Leben einführt, der Papst aber zur Hölle. Netter bemüht sich, auch diese ironischen Ausfälle ernsthaft aus der Schrift zu widerlegen und aus einer Reihe von Stellen zu zeigen, daß Christus nicht bloß die Menschen suchte, sondern auch von ihnen aus weiter Ferne gesucht wurde, daß der Apostel Paulus den Marcus, Timotheus, Titus, also einen Evangelisten und zwei Bischöfe vorforderte, ohne daß sich einer aus diesen Dreien darüber beschwert hätte. Das entgegengesetzte Verhalten Wiklef's wird wol darin seinen Grund gehabt haben, quia, qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus (Joh. 3, 20). Endlich vertheidiget Netter auch die Procurationes provinciales d. i. die jährlichen Gelderhebungen der päpstlichen Curie gegen den Vorwurf eines antichristlichen Gebahrens. Solche Beisteuern für kirchliche Zwecke seien bereits in der alten Kirche üblich gewesen, und obwol sie aus frommem Drange freiwillig dargebracht wurden (2 Kor. 8, 7. 8), so habe sie der Apostel doch zugleich auch als Schuldigkeit angesehen (Röm. 15, 26). Wiklef erklärt es für eine Verhöhnung des Gekreuzigten, daß die vom Papste und seinem Hofe genossenen Kirchengüter und Kircheneinkünfte patrimonium crucifixi genannt werden. Das hieran genommene Ärgerniß wäre dann berechtiget, wenn Besitzthum und Einkommen der Kirche zu schlechten und ärgerlichen Zwecken verwendet würde. Wozu dasselbe nach kirchlicher Anschauung zu dienen habe, sagt Papst Gregor d. Gr. in einigen seiner Briefe; auch er nennt es ein patrimonium ecclesiae, und erklärt dieses patrimonium als res Sancti Petri et pauperum ejus.

§. 550.

Mit der kirchlichen Hierarchia jurisdictionis fällt natürlich auch die Hierarchia ordinis; und da erstere aus der letzteren sich begründet, so ist Wiklef bemüht, diese als völlig unberechtiget darzustellen. Demgemäß richtet er seine Angriffe gegen die mit dem bischöflichen Ordo verbundene Weihegewalt, und bestreitet die Nothwendigkeit und Giltigkeit der in Kraft der bischöflichen Weihe zu verrichtenden Handlungen. Dahin gehört zunächst einmal die Ertheilung des Firmungssacramentes, von welchem Wiklef weder glauben kann, daß es zum Heile nothwendig sei, noch auch, daß die Spendung desselben den episcopis caesareis vorbehalten, und mit der bischöflichen Spendung wirklich eine Verleihung des heiligen Geistes oder Befestigung der bereits ertheilten Geistgnade verbunden sein soll. Netter beweist die Nothwendigkeit des Firmungssacramentes aus den (unechten) Decreten der Päpste Melchiades und Urbanus I, aus den Beschlüssen der Synoden von Laodicea [1]) und Orleans [2]); ferner aus der Gottverlassenheit, welcher Novatus anheimfiel, weil er, da er auf den Tod krank im Bette die Taufe empfieng, es unterließ, auch die Salbung mit dem Chrisma zu empfangen [3]). Wiklef meint, es sei ja auch Christus nicht gesalbt worden; wozu sollten sich also die Christen, die Nachahmer Christi, salben lassen? Abgesehen davon, daß in dieser Sache nicht das persönliche Verhalten Christi, sondern der Wille Christi entscheidend ist, übersieht Wiklef völlig die Bedeutung des Namens „Christus“ und „Christen“; die Rücksicht hierauf hätte in ihm die Ahnung eines tieferen Verständnisses der so unverständig gelästerten Weihehandlung erwecken können. Die Meinung, daß die Macht zu firmen kein ausschließliches Prärogativ der Bischöfe sei, hat Wiklef von Richard von Armagh entlehnt [4]), der sich für seine Behauptung, daß

---

[1]) Vgl. Hefele, Conc. Gesch. Bd. I, S. 745.

[2]) Der von Netter citirte Canon dieser Synode ist von zweifelhafter Echtheit. Vgl. Hefele, C. G., Bd. II, S. 647. Dafür hätte sich aber der Can. 77 der Synode von Elvira citiren lassen. Vgl. Hefele, C. G., Bd. I, S. 159.

[3]) Euseb. H. E. VI, c. 35.

[4]) Richard von Armagh, der hier von Netter des Irrthums geziehen

in der nachapostolischen Zeit die Priester mit der Taufe zugleich die Salbung ertheilt hätten, vergeblich auf Dionysius Areopagita beruft; denn Dionysius setzt da, wo er von der Taufe spricht [1]), als Taufenden den Bischof voraus, hält ihn also auch für den Minister der mit der Taufe unmittelbar verbundenen Firmung. Eben so wenig darf man Richard's Behauptung gelten lassen, daß Ananias dem bekehrten Saulus deßhalb die Hände aufgelegt habe (Apstgsch. 9, 17), um ihm die sacramentale Firmungsgnade zu ertheilen; weit näher liegt es, und viel richtiger ist es, hiebei an den altkirchlichen Brauch, den Gebesserten die Hände aufzulegen, zu denken.

Wiklef läugnet, daß die Bischöfe, ein kirchlich illegitimer Stand, durch ihre Weiheacte die Gnade des heiligen Geistes ertheilen, und spricht daher, wie den bischöflichen Firmungsacten, so auch den bischöflichen Priesterordinationen die sacramentale Wirkung ab, und meint, daß die Kleriker ohne Bischof und ohne äußere Ceremonie durch eine innerliche Inspiration Gottes ordinirt werden. Damit wären allerdings die Bischöfe völlig überflüssig gemacht; Wiklef ist aber nicht im Stande zu zeigen, wie sich diese seine Ansicht mit der Schrift des N. T. vereinbaren lasse. Wenn der Apostel den Timotheus mahnt, die Gnade nicht zu vernachlässigen, die ihm durch die Händeauflegung zu Theil geworden (1 Tim. 4, 14), so denkt er doch gewiß die Erlangung des priesterlichen oder bischöflichen Weihecharakters von der Auflegung der Hände abhängig. Er weist dieses Amt der Händeauflegung den Bischöfen zu, indem er den Timotheus ermahnt, derselbe möge Keinem vorschnell, ohne vorausgehende Prüfung die Hände auflegen. Unrichtig ist ferner die Behauptung Wiklef's, daß sich aus der Schrift nicht nachweisen lasse, wann und unter welchen Bräuchen Christus seine Apostel zu Priestern geweiht hätte; Beides hätte Wiklef aus Joh. 20, 22 erfahren können und wissen sollen.

---

wird, behauptete dasjenige, was später durch die Synode von Florenz anerkannt wurde, daß nämlich die Priester in Kraft ihrer Weihe das Sacrament der Firmung giltig spenden können, daß sie jedoch nicht ordentliche, sondern nur außerordentliche Spender desselben seien und ohne spezielle kirchliche Erlaubniß es nicht spenden dürfen. Vgl. Richard's Schrift adv. errores Armenorum (siehe Oben, S. 409), Lib. XI, c. 4.

[1]) Coel. Hierarch., c. 4. Vgl. Oben §. 442.

Wiklef scheint aber überhaupt jede sacramentale Weihegewalt für völlig überflüssig zu halten. Geht er doch so weit, die Nothwendigkeit des christlichen Taufsacramentes zu läugnen, und behauptet, daß die Worte Christi Joh. 3, 5 nicht auf das Wasser, womit die Täuflinge begossen werden, sondern auf das aus Christi Seitenwunde geflossene Wasser oder allenfalls auch auf den baptismus flaminis zu beziehen sein mögen. Damit überbietet Wiklef die Pelagianer, welche, obschon sie die ungetauft verstorbenen Kinder nicht der Verdammniß anheimfallen ließen, doch die Taufe zur Erlangung der himmlischen Seligkeit für nothwendig hielten. Wie kann Wiklef die Nothwendigkeit der Taufe zum Heile läugnen, da sie von Christus selber angeordnet (Matth. 28, 19), von den Aposteln als unerläßliches Mittel der Sündenvergebung proclamirt (Apstgsch. 2, 38) und als Bedingung des Theilhabens an den Früchten des Todes Jesu dargestellt wird? (Röm. 6, 3.) Wiklef findet es sonderbar, daß von der Application eines äußerlich-sinnlichen Gnadenmittels die Erlangung der ewigen Seligkeit abhängig sein soll. Netter hält ihm einen Ausspruch des heiligen Bernhard aus dessen Schrift de amore Dei vor, woselbst die fundamentale Bedeutung der sinnefälligen Vermittelung des Übersinnlichen für unser religiöses Leben hervorgehoben wird. Ad hoc etiam in hac vita — sagt Bernardus — corporalium sacramentorum valet religio, quia cum vix aliquid nisi corporea et corporaliter intelligamus, quamdiu in imagine pertransimus, corporalibus religamur sacramentis, ne a Deo recedamus. Unde a religando religio dicitur. Die Nothwendigkeit dieses sinnlichen Zeichens wird in der göttlichen Heilsökonomie so hoch gestellt, daß selbst ein Jeremias und Johannes der Täufer, obwol im Mutterleibe geheiliget, dennoch die Beschneidung, das alttestamentliche Äquivalent der Taufe empfangen mußten. Wenn die Beschneidung nicht erlassen wurde, um wie viel weniger ist die Taufe zu erlassen.

§. 551.

Überhaupt verfolgt der Wiklefitismus, wie Netter im dritten Theile seines Doctrinale ausführt, eine Tendenz, welche dem Geiste der christlichen Frömmigkeit allüberall zuwider ist, die Arbeit auf Kosten des Gebetes bevorzugt, und, statt der Gnade, den Verdiensten

der eigenen Leistung vertraut. Demgemäß sieht sich Netter aufgefordert, die kirchliche Gnadenlehre zu vertheidigen, und den Werth des christlichen Gebetes in's rechte Licht zu setzen. Ohne Gebet gibt es kein Heil. Im christlichen Sinne beten heißt nicht, wie Wiklef es darstellt, Gott Gaben abdringen wollen; Gott gibt dem Beter nichts, was er ihm nicht schon seit ewig mit Rücksicht auf die vorausgesehene Bitte zu geben beschlossen hat. Wiklef meint, was Gott dem Gerechten gibt, gibt er ihm mit Rücksicht auf die Rechtschaffenheit desselben, und würde es ihm demnach auch dann geben, wenn der Gerechte eben nicht darum bäte. Wie reimt sich dieß mit der Aufforderung der Schrift, immerdar zu beten und jede gute Gabe von Oben zu erflehen; wie mit den Beispielen Christi und der Apostel? Wiklef tadelt das lange und weitschweifige Beten; die Schrift aber sagt, daß Derjenige, der unablässig betet, eine Erhörung finde, welche ihm sonst nicht zu Theil würde. (Vgl. Luk. 11, 8.) Die erwähnten Einreden Wiklef's gegen das Gebet spitzen sich indeß nach ihrer eigentlichen Absicht in lauter Angriffe auf das klösterliche Chorgebet, auf den kirchlichen Choralgesang u. s. w. zu. Demnach gibt Netter eine Apologie des Kirchengesanges, den er aus der heiligen Schrift des A. T. und N. T. rechtfertiget, und bringt bei dieser Gelegenheit auch einige Notizen über die Einführung des Kirchengesanges in England. Weiter geht er über auf eine Vertheidigung der von Wiklef angegriffenen canonischen Tagzeiten, und rechtfertiget unter Anderem auch das nächtliche Chorgebet der Mönche, welches Wiklef, nach Netter's Anführungen zu schließen, ganz besonders geärgert zu haben scheint.

Wiklef kehrt seinen Tadel auch gegen die kirchliche Ritualistik, und stößt sich an den mystischen Auslegungen der Meßceremonien und des gesammten liturgischen Apparates; die Verfasser solcher Auslegungen, bemerkt er, haben es so weit gebracht, daß selbst das Wetterfähnchen über dem Glockenthurm noch eine moralische Bedeutung haben, und den seine Pfarrkinder beaufsichtigenden Pfarrer sinnbildlich vorstellen muß. Netter vertheidiget gegen Wiklef die liturgischen Gewänder, die letzterer für einen alttestamentlichen Überrest in der neutestamentlichen Kirche und für einen pharisäischen Prunk hält, wofür ihn Netter mit dem apokalyptischen Sterne vergleicht, welcher Wermuth heißt (Offenb. 8, 11) und den dritten Theil aller Flüsse und Quellen der Erde vergiftet. Auch in der priester-

lichen Händewaschung nach dem Offertorium sieht Wiklef eine Manifestation des in der Kirche eingewurzelten Pharisäismus, wofür ihn Netter mit den Worten Christi bei Matth. 23, 26 zurechtweist. Wiklef bleibt aber nicht dabei stehen, einzelne Ceremonien zu bekritteln, sondern verwirft die ganze Meßliturgie mit der Bemerkung, im Evangelium stehe nichts davon, daß Christus die Messe eingesetzt habe. Damit kann aber Wiklef die Thatsache nicht umstoßen — erwidert Netter — daß die Grundzüge und Hauptbestandtheile der heutigen Meßliturgie im apostolischen Zeitalter sich vorfinden, und eine Reihe ehrwürdiger Ausleger des liturgischen Meßdienstes, die an der göttlichen Einsetzung desselben treu festhielten, ein Beda, Haymo, Hraban, Isidor, Anselm u. s. w. werden wol mehr Glauben verdienen, als Wiklef, der ohne Angabe irgend eines Grundes ihnen allen zusammen widerspricht. An der Hand dieser Ausleger gibt Netter eine umständliche Erklärung der ganzen heiligen Messe, welcher er weiter eine Auslegung der mit der Ausspendung der Sacramente verbundenen Ceremonien anschließt. Wir sahen oben, wie Wiklef über die Sacramente dachte; daraus läßt sich bereits schließen, was er über die mit ihnen verbundenen Ceremonien dachte. Die gesammte katholische Gottesverehrung mit allen ihren Institutionen und Bräuchen unterlag seinem Tadel; demnach hat Netter gegen ihn auch weiter die Canonisation und Verehrung der Heiligen, das kirchliche Festwesen, die kirchlichen Benedictionen, Wallfahrten, die den Mönchsorden affiliirten Bruderschaften u. s. w. zu vertheidigen, so daß der betreffende Theil seines Werkes, der diese Erörterungen enthält, zu einer Apologie des gesammten gottesdienstlichen Wesens der Kirche und des äußeren Kirchenthums überhaupt anwächst.

§. 552.

Die Neigung Wiklef's, das Weltliche über das Kirchliche, das Königthum über das Priesterthum zu erheben, veranlaßt seinen Bestreiter Netter, auch die kirchlich-politischen Theorien desselben einer Prüfung zu unterwerfen. Wiklef sagt in seinem Speculum ecclesiae militantis, daß das Königthum die vis coactiva Gottes, das Priesterthum die zum demüthigen Dulden berufene Menschheit Christi repräsentire. Diese Ansicht will er aus Augustinus erhärten, der aber etwas ganz Anderes sagt, nämlich, daß der König Gottes Bild,

der Bischof Christi Bild darstelle [1]). Daß der König Gottes Bild sei, lehrt auch Gregor von Nazianz, welcher weiter noch hinzufügt, daß der König mit Christus mitregiere; aber wie? In Christi regno — antwortet Gregor — quae sunt humana dispensans. Dem Bischofe hingegen, fügt Netter bei, kommt es in Christi Reiche zu: dispensare divina. Man beruft sich von gegnerischer Seite auf die Ergebenheitsäußerungen des Papstes Gregor gegen Kaiser Mauritius; aber derselbe Gregor lehrt, daß am Leibe Christi der Priester, das Haupt der Gläubigen, das vornehmste Glied ist. Und möchten Englands Volk und Fürsten in treuer Dankbarkeit niemals die durch Gregor's Vermittelung dem englischen Boden zugewendeten Wohlthaten der dispensatio divina vergessen, welche, wie Gregor selber hervorhebt, ganz gewiß im Range über den Leistungen und Verdiensten der irdisch-weltlichen Gewalten stehen! [2]) Die Gegner suchen den Vorrang des Königthums vor dem Priesterthum dadurch zu erweisen, daß sie sagen, Christus sei wahrhaft, nämlich jure materno, Erbe des israelitischen Königthums gewesen, während er laut Hebr. 7, 17 das israelitische Priesterthum verschmäht habe. Gesetzt aber, es verhielte sich so, so wäre damit nur der Vorrang des Königthums vor dem alttestamentlichen Priesterthum, nicht aber vor jenem nach der Ordnung Melchisedek's bewiesen. Indeß läßt sich das von den königlich gesinnten Theologen, von einem Richardus Armacanus, Johann Baconthorp [3]) behauptete Königsrecht, welches Christus von

---

[1]) De quaestt. Nov. et Vet. Test., c. 13.

[2]) Netter citirt Gregor's Worte aus dessen Moral. XXII, c. 6: Ecce lingua Britanniae, quae nihil aliud noverat, quam barbarum frendere, jam dudum in divinis laudibus hebraeum coepit Alleluja resonare. Ecce quondam tumidus, jam substratus sanctorum pedibus servit Oceanus, ejusque barbaros motus, quos terreni principes edomare ferro nequiverant, hos pro divina formidine sacerdotum ora simplicibus verbis ligant: et qui catervas pugnantium infidelis nequaquam metuerat, jam nunc fidelis humilium linguas timet. — Haec Gregorius — fügt Netter bei. Inter omnes gentes ergo, o gens nostra britannica et principes anglici, confitemini celsitudinem sacerdotum, qui soli, plusquam omnes principes, poterant sub vexillo Christi nostram debellare barbariem, et in universo orbe cantare triumphum. Doctrinale, P. I, Lib. II, c. 75.

[3]) Über Joannes Baconis (Johann aus Baconsdorf, Baconthorp) vgl. meine Gesch. d. Thom., S. 121. 245 ff.

seiner Mutter ererbt haben soll, keineswegs nachweisen; das israelitische Königthum hat mit Jechonias aufgehört, und Niemand hat es, weder jure noch facto, nach Jechonias wieder erlangt. Das irdische Königthum der Juden war nur ein Vorbild des ewigen und geistlichen Reiches Christi, und mußte deßhalb, gleich den jüdischen Opfern, mit Christi Kommen für immer enden; das von den Propheten geweissagte zeitliche Reich des Messias ist nicht als eine fleischliche und irdische, sondern geistliche Herrschaft desselben zu verstehen. Netter belegt diese Sätze durch Allegationen aus Ambrosius, Augustinus, Bernardus, Gregor d. Gr.; aus einer Äußerung des letzteren in Hom. 7 in Evangg. [1]) folgert Netter, daß selbst das, außer dem mütterlich ererbten Königrechte weiter noch jure innocentiae Christo zugesprochene irdische Herrscherrecht sich nicht halten lasse; müßte dieses doch sonst auch der unbefleckt empfangenen Mutter des Herrn zuerkannt werden [2]).

Netter will in Ermittelung des Verhältnisses zwischen Imperium und Sacerdotium die richtige Mitte zwischen zwei falschen Extremen halten. So wenig, als er Wiklef beistimmen mag, der als pudelartiger Nachtreter Occam's die geistliche Gewalt der weltlichen aufopfere, mag es Netter mit jenen Anderen halten, welche wie Cardinal Adam [3]) die königliche Gewalt aus der päpstlichen herleiten

[1]) Christus non in parentum domo — sagt Gregor a. a. O. — sed in via nascitur, ut profecto ostenderet, quia per humanitatem, quam assumserat, quasi in alieno nascebatur. Alienum videlicet, non secundum potestatem dico, sed secundum nostram naturam; nam de potestate ejus scriptum est: In propria venit etc. (Joann. 1, 11). In natura etenim sua ante tempora natus est; per naturam nostram venit ex tempore. Qui ergo aeternus permanens temporaliter apparuit, alienum est, ubi descendit.

[2]) Alioquin etiam Beata Virgo domina talis esset, aequali innocentiae jure, si verum sit, quod famosa pars ecclesiae extra originale peccatum conceptionem ejus laudat et praedicat. Doctrinale, P. I, Lib. II, c. 77.

[3]) Adam von Eston, ein Engländer und Benedictinermönch, wurde von Urban VI zum Cardinal erhoben, bald darauf aber als vermeintlicher Verschwörer gegen das Leben des Papstes seiner Würde entsetzt und in den Kerker geworfen; nur mit Mühe rettete ihm die Fürsprache des englischen Königs das Leben. Urban's Nachfolger, Bonifaz IX., setzte ihn in seine frühere Würde wieder ein. Aus den von ihm hinterlassenen Schriften sind hier zu erwähnen: De potestate ecclesiae — De electione Pontificis.

wollen. Auch Occam habe später in seinem Büchlein de gemina potestate in die richtige Mitte zurückgelenkt, und sich auf den Standpunct der Decretale cap. Solita gestellt, welche zwei von Gott eingesetzte Gewalten anerkennt, deren eine das Geistliche regieren, die andere dem Zeitlichen vorstehen soll. Aus diesen Gewalten ist keine der anderen unterthan [1]), obwol beide Christo unterthan sind. Die priesterliche Salbung der Könige begründet keine Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen, so daß letztere die Functionen der ersteren an sich reißen könnte. Auch die Ehe wird durch den Priester eingesegnet, ohne daß deßhalb die potestas conjugalis für einen Ausfluß der priesterlichen Gewalt gelten könnte, da sie vielmehr einzig von Gott ist. Wahr aber ist, daß die potestas conjugalis in Christo besteht, und dasselbe gilt auch von der königlichen Gewalt; daher steht es der geistlichen Gewalt zu, über Beides, über die Führung der von Gott eingesetzten Ehe, so wie über das Schalten der von Gott eingesetzten Fürsten und Könige moralisch Gericht zu halten — judicare inquam, non praejudicare [2]). Da nun keine der beiden Gewalten in das Gebiet der anderen überzugreifen hat, so ist es nicht erlaubt, in rein geistlichen Dingen von der kirchlichen Gewalt an die weltliche zu appelliren, und Wiklef greift fehl, wenn er, um sein eigenes Verhalten zu beschönigen, auf das Beispiel Pauli (Apgsch. 25, 10) sich berufen will. Diejenigen, von welchen Paulus appellirte, waren ja gar nicht rechtmäßige Inhaber einer geistlichen Gewalt, und Paulus war ihnen in keinerlei Weise unterthan. Der heilige Ambrosius

---

[1]) Das selbstherrliche Recht der weltlichen Gewalt belegt Netter durch eine Stelle aus Tertullian: Sciunt (imperatores) quis illis dederit imperium... Sentiunt enim, Deum esse solum, in cujus solius potestate sunt, a quo sunt secundi.... Inde est imperator, unde et homo, antequam imperator; inde potestas illi, unde et spiritus. Apologet., c. 30. Vgl. Bd. I, S. 113.

[2]) Netter erläutert die relative wechselseitige Unabhängigkeit beider Gewalten durch eine Äußerung Hugo's a St. Victore: Sicut spiritualis siquidem potestas non ideo praesidet, ut terrenae in suo jure praejudicium faciat: sic ipsa terrena potestas quod spirituali debetur, nunquam sine culpa usurpat (De Sacram., Lib. II, P. II, c. 4). Haec ille — fügt Netter bei. Propter hoc supra dixi potestates illas in talibus impermixtas. Doctrinale, P. I, Lib. II, c. 78.)

bezeichnet es als etwas Unerhörtes, in causa fidei laicos de episcopo judicasse [1]). Nur im äußersten Nothfalle kann man in geistlichen Dingen die Intervention der weltlichen Macht gelten lassen, jedoch nur um des Wohles der Kirche selber willen. Kaiser Constantin ließ sich in den von den Donatisten erregten Streitigkeiten nur ungern herbei, über die von letzteren bestrittene Giltigkeit der Ordination Cäcilian's zu entscheiden [2]); er bat die Bischöfe nachträglich um Vergebung, daß er sich nothgedrungen in eine rein geistliche Angelegenheit gemengt. Solche Fälle gehören indeß zu den seltenen Ausnahmen; die Regel ist, daß man in Glaubenssachen vom Bischofe an den Papst, und sollte selbst dieser irren, vom Papste an das allgemeine Concil appellire.

Wiklef gibt zu, daß Christo keine weltliche Herrschaft zukam, und begründet dieß daraus, daß die weltliche Herrschaft als proprietas possessionis ultra statum innocentiae nothwendig eine läßliche Sünde in sich schließe. Gleichwol fordert Wiklef, daß der Inhaber der weltlichen Herrschaft im Stande wahrhafter Gerechtigkeit sich befinde, und lehrt, daß das Recht seines Besitzes durch jede schwere Sünde verwirkt werde. Netter kann nun vor Allem nicht begreifen, wie ein Stand, der Gott necessario wohlgefällig ist, necessario eine Sünde, wenn auch eine läßliche, in sich schließen soll; es ist etwas Anderes nicht von Sünde frei bleiben können, und wieder etwas Anderes, nothwendig eine Sünde in sich schließen. So ist z. B. der actus meritorius der ehelichen Umarmung nicht ohne delectatio nociva; aber wer wird deßhalb sagen, daß die Ehe eine Sünde in sich schließe? Die Behauptung, daß durch die schwere Sünde das Recht der Herrschaft und des Besitzes verwirkt werde, streitet gegen die ausdrücklichen Lehren der Schrift und gegen den Geist der christlichen Religion im Allgemeinen, die uns einen langmüthigen, in aller Zeit an Schonung und Geduld überreichen Gott kennen lehrt (vgl. Job. 12, 6). Die Schrift sagt, daß die abgöttischen Könige Nabuchodonosor und Cyrus ihre Herrschaft durch Gottes Willen hatten und übten (Jer. 27, 5. 6; Jesai. 45, 1); sie befiehlt, daß man auch rauhen und harten Herren gehorche (1 Petr. 2, 18); Christus erkennt die Macht des Pilatus

---

[1]) Opp. Tom. II, ep. 21, p. 860.

[2]) Vgl. Bd. II, S. 491.

über ihn als eine Letzterem von Oben verliehene Gewalt an (Joh. 19, 11). Augustinus hebt hervor, daß Gott öfter böse Tyrannen herrschen läßt, und mit dieser von ihm zugelassenen und gewollten Herrschaft besondere Zwecke verbindet (vgl. Job. 34, 30). Ja, den alten Lehrern der christlichen Kirche scheint es hin und wieder, als ob die Herrschaft dieser Welt vorzugsweise den Bösen gehöre, und das Reich der Gerechten dem jenseitigen Leben vorbehalten sei.

Bei dieser Gelegenheit wäre nur noch zu fragen, was Wiklef unter Todsünde und läßlicher Sünde verstehe. Wiklef kommt hierauf in seinen Reden [1]) zu sprechen, wo er neben den herkömmlichen Definitionen beider Arten von Sünde, die er verwirft und albernes Gerede nennt, seine eigene Ansicht aufstellt, die darauf hinausläuft, daß jede Sünde eines Praescitus eine Todsünde, die Sünden der Praedestinati aber läßliche Sünden seien. Er gibt nach der Hand wol zu, daß auch von den Praescitis läßliche Sünden begangen werden können, meint aber, daß diese die weitere Verschlimmerung des Praescitus vorbereiten, und ihn der finalis impoenitentia entgegenführen. Weil sie aber damit den ewigen Tod herbeiführen, würden sie mit Recht Todsünden genannt, während die den Praedestinatis nach gewöhnlicher Ansicht als mortalia zugerechneten Sünden den ewigen Tod nicht herbeiführen können, und deßhalb auch nicht Todsünden genannt werden können. Netter widerlegt diese verschrobene Theorie aus der heiligen Schrift und aus den Lehren der Väter, namentlich des heiligen Augustinus. Wir werden den Inhalt dieser katholischen Polemik bei der Vorführung der verwandten Irrthümer Luther's näher kennen lernen, und wollen hier nur schließlich die Urtheile Luther's und seiner Freunde in Kürze anfügen. Man muß wol annehmen, daß Luther Wiklef's Lehren nicht genauer kannte; sonst würde er ihm nicht vorgeworfen haben, am Papstthum nur das Leben, nicht auch die Lehre angefochten zu haben. Nach Luther's eigenem Geständnisse ist Wiklef in der Bestreitung der katholischen Abendmahlslehre weiter gegangen, als Luther es billigte [2]); vollkommen ist aber dieser damit einverstanden,

---

[1]) Sermon., P. III, serm. 23.

[2]) Luther glaubt bezüglich der Abendmahlslehre zwischen den Scholastikern und Wiklefiten die richtige Mitte zu behaupten. „Die Sophisten haben den Leib

daß Wiklef gleich Augustino dem Menschen einen freien Willen in geistlichen Dingen abspreche. Melanchthon erklärt es als eine Raserei, daß Wiklef den Priestern nicht erlauben wollte, etwas Eigenes zu besitzen. Wiklef habe die Gerechtigkeit des Glaubens nicht verstanden, Evangelium und bürgerliche Verfassung auf ungeschickte Art mit einander vermischt, und nicht eingesehen, daß das Evangelium die Aneignung rechtmäßiger politischer Einrichtungen aller Nationen erlaube. Es sei eine Beschränktheit Wiklef's gewesen, daß er Niemanden als den Lehrern Zehnten gezahlt wissen wollte. Über die bürgerliche Regierung habe er sophistisch und recht aufrührerisch gezankt; eben so habe er die herrschende Lehre der Kirche vom Abendmahl sophistisch verspottet.

§. 553.

Ehe noch Wiklef's Lehren an die Prager Hochschule verpflanzt worden waren, hatten sich in Böhmen bereits mehrere Männer durch eine Thätigkeit von entschieden reformatorischer Richtung hervorgethan, ohne indeß mit der Kirche brechen zu wollen, obschon der eine und andere aus ihnen im Kampfe gegen die Schäden und Übel in den Zuständen des kirchlichen Böhmens sich weiter fortreißen ließ, als es der guten Sache frommte. Als solche reformatorische Männer sind zu nennen: der Augustinermönch Conrad von Waltershausen, ein eifriger Sittenprediger und scharfer Gegner der Mönchsorden; der Canonicus Milič von Kremsier, der in der Überreiztheit eines schwärmerischen Eifers für Hebung und Besserung

behalten und das Brodt fahren lassen, und sprechen: Das Brodt vergehe und verlasse sein Wesen über den Worten, und das Wörtlein Das zeige nicht auf's Brodt, sondern auf den Leib Christi, da der Text spricht: Das ist mein Leib. Wiklef wiederum ficht dagegen, und behält Brodt, und läßt den Leib fahren, und spricht: Das Wörtlein Das zeige auf das Brodt, und nicht auf den Leib. Also haben sich diese spitzigen Köpfe an einander gewetzt, daß die Sophisten haben müssen ein Wunderzeichen erdichten, wie das Brodt vergehe, und lasse sein Wesen zunicht werden. .... Es hat den spitzigen Wiklef und die Sophisten betrogen die unzeitige Logik: d. i. sie haben die Grammatik oder Redekunst nicht zuvor angesehen. Denn wo man will Logik wissen, ehe man die Grammatik kann, und ehe lehren, denn hören, ehe richten, denn reden: da soll nichts rechts daraus folgen." WW. (Walch'sche Ausgabe), Bd. XX, S. 1288. 1294.

der christlichen Zucht und Ordnung allerdings bis an eine äußerste Gränze kam, wo er mit der gesammten kirchlichen Hierarchie zerfiel, die nahe Ankunft des Antichrist prophezeite und zuletzt in einem Kerker zu Avignon endete († 1374); der als deutscher Prediger an der Galluskirche in der Prager Altstadt wirkende Johannes, über dessen Summa collectionum neuerlichst Näheres in die literarische Öffentlichkeit gelangte [1]); der neben Johannes wirkende Thomas Stitný [2]); Matthias von Janow, einseitig wie Milič, aber gemäßigter, und dem kirchlichen Urtheil gehorsam sich fügend [3]); der Priester Jakob, dessen Irrthümer bereits den Keim des späteren Hussitismus in sich tragen, und weniger aus reformatorischem Drange, als aus roher widerkirchlicher Renommisterei entsprungen zu sein scheinen [4]); Matthäus von Krakau, Synodalprediger und Mitglied der Prager Universität [5]), der angesichts der verkommenen Zustände des Klerus in der Verehrung der Laien gegen das heiligste Altarssacrament das einzige Band der Pietät sah, welches die Gläubigen noch an die Geistlichen binde. Auch eine Schrift de squalore romanae curiae soll den Matthäus von Krakau zum Verfasser haben, obwol die darin enthaltene Erwähnung der Husiten zum mindesten auf Zusätze von späterer Hand schließen läßt. Milič und Matthias von Janow hatten sich einem ungesunden Mysticismus hingegeben, drangen auf möglichst häufige, ja tägliche Communion der Laien, eiferten gegen die bestehenden Mönchsorden, deren störendes Übergewicht und ungeordnetes Eingreifen in die Amtswirksamkeit des Curatklerus übrigens auch der Erzbischof Arnest von Prag durch weise Anordnungen zu beschränken suchte. Milič gedachte einen neuen Orden vom Apostelleben zu gründen, und erklärte das Studium der weltlichen Künste für ein mit Todsünde behaftetes Treiben; seine Äußerungen hierüber entfesselten bei dem ihm anhängenden Volke einmal einen förmlichen Sturm gegen die Universität. Den

---

1) Vgl. Höfler's Prager Concilien der vorhusitischen Periode (Prag, 1862), Einleitung, S. XXXIV ff.

2) Vgl. Höfler, S. XXXIX f.

3) Vgl. über ihn und seine Irrthümer Höfler, S. XLII ff.; sein Widerruf auf der Prager Synode a. 1389, ebendas. S. 37 ff.

4) Vgl. über Jakob's Irrthümer Höfler, S. XLIX; Jakob's Widerruf auf der Prager Synode a. 1389, ebendas. S. 38 f.

5) Vgl. Höfler, S. LI ff.

Begriff des Wuchers spannte er so hoch, daß er Jeden, der liegende Güter theurer verkaufte, als er sie gekauft hatte, excommunicirt wissen wollte; den Kaiser Karl IV bezeichnete er öffentlich als den Antichrist. Auch den Erzbischof griff er an, und als ihm die Bestätigung seines Apostelordens abgeschlagen wurde, eiferte er gegen Papst und Cardinäle. Sein Schüler Matthias von Janow führte Klage über den unerleuchteten Buchstabenglauben der Christen, die zwar den apokalyptischen Antichrist verabscheuen, aber den Satan in ihrem Inneren nicht erkennen, welcher ihnen vorspiegelt, daß man der sündigen Weltliebe fröhnen, und durch nebenhergehende Beobachtung äußerlicher Bräuche und Kirchensatzungen doch zugleich auch Christo gefallen könne. Seine excessiven Äußerungen über den Bilder- und Reliquiendienst, in welchem er eine Art Verlockung zur Abgötterei sah, mußte er auf der Prager Synode a. 1389 zurücknehmen; eben so seine Behauptung, daß man die Laien zur täglichen Communion auffordern müsse [1]).

Mit Matthias von Janow berührt sich, der Zeit nach, bereits Johannes Hus aus Hussinec (geb. 1369 oder 1373), welcher an der Prager Universität seine philosophische und theologische Bildung erhielt, und nachdem er a. 1396 den Magistergrad in den freien Künsten erlangt hatte, als Lehrer in die artistische Facultät eintrat, nach einigen Jahren aber in die, a. 1391 gestiftete Stelle eines böhmischen Predigers in der Bethlehemscapelle eingesetzt wurde. Ergriffen von den Reformationsideen, die in einem Theile des Prager Klerus lebten, betrachtete er die Bethlehemscapelle als eine Stätte, von welcher aus er eine ähnliche Wirksamkeit üben wollte, wie vor ihm bereits andere Vorkämpfer einer Reformation der böhmischen Kirche; nur daß sich sein Wirken in bewußter Weise mit der nationalen Idee verschwisterte und von dem Einflusse wiklef'scher Anschauungen beherrscht wurde, mit welchen er sich nach seinem eigenen Geständnisse schon frühzeitig, während seiner Universitätsstudien, bekannt zu machen angefangen hatte. Damals hatte er

---

[1]) Daneben mußte er auch eine aftermystische Behauptung widerrufen: Item dico et credo, quod homo sumendo digne corpus Christi sit mysticum membrum Christi, et ex hoc non est deducendum, quod manus, pes vel oculus vel quodcunque membrum hominis fiat manus, pes vel oculus aut aliud mysticum membrum Christi; et si aliquid dixi quod contrarium his sonaret, non teneo et dico non tenendum.

freilich erst die philosophischen Schriften Wiklef's kennen gelernt; die theologischen wurden seit 1398 theilweise durch Hieronymus von Prag aus Oxford nach Böhmen gebracht, aber sogleich von Hus eifrig gelesen und weiter verbreitet. Er schrieb mit eigener Hand für den Markgraf Jobst von Mähren und andere Adelige den Trialogus ab, und suchte ihn durch eine Übersetzung für Laien und Frauen zugänglich zu machen; er nahm in seine Schriften nicht bloß alle Sätze Wiklef's auf, sondern wiederholte nicht selten fast wortgetreu auch die näheren Ausführungen derselben. Um den Eindruck der Schriften Wiklef's auf Hus und Andere zu begreifen, darf man wol nicht übersehen, daß bei dem Mangel einer zureichenden Kenntniß des kirchlichen Alterthums und der urchristlichen Zustände manche aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange gerissene Zeugnisse über Lehre und Verfassung der alten Kirche als Beweise gegen die systematisch ausgebildete Doctrin der Theologenschulen erscheinen mochten; trat dann überdieß das menschlich Gebrechliche an der göttlich gestifteten Kirche so grell und augenfällig hervor, wie es gerade in jenen zerrissenen Zeiten der Fall war, so konnte das verwegene Auftreten eines kühnen Neuerers seines Erfolges in den Kreisen Mißgestimmter nicht verfehlen. So mochte denn auch Hus, der zusammt seinen Freunden, vom Anfange her der Universität und dem Erzbischofe gegenüber, und auch dem durch beide vertretenen System der herrschenden Kirche gegenüber, eine besondere Partei vertrat, in manchen Stellen des Rechtsbuches Gratian's, das er eifrig studirte, Belege für die Richtigkeit der Behauptungen Wiklef's gefunden zu haben glauben; so z. B., wenn er darin las, daß Kaiser Constantin den Papst Silvester zum Haupte der gesammten christlichen Priesterschaft des römischen Reiches erhoben habe [1]), daß der Episcopat erst allmählig in der Kirche sich herausgebildet habe und ursprünglich mit dem Presbyterat identisch gewesen [2]),

---

[1]) Constantinus Imperator quarta die sui baptismi privilegium romanae ecclesiae Pontifici contulit, ut in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut judices regem ... c. 14, D. 96.

[2]) Quanquam secundum honorum vocabula, quae jam ecclesiae usus obtinuit — schreibt Augustins an Hieronymus — episcopatus major presbyterio sit, tamen Augustinus in multis rebus Hieronymo minor est. c. 34, C. 2, qu. 7.

daß nicht die Würde, sondern die Frömmigkeit den Bischof zum Bischofe mache [1]), daß nach der Ansicht eines freilich nur geringen Theiles der Kirche die Beicht zur Erlangung der Sündenvergebung nicht nothwendig sei [2]), daß Keiner ohne den heiligen Geist Sünden vergeben könne, daß ungerechte Excommunicationen vor Gott nicht gelten u. s. w. Es war freilich nicht so schwer, über Sinn und Bedeutung solcher Stellen sowie über ihr Verhältniß zur Lehrtradition der Kirche in's Klare zu kommen; indeß ist das Vorurtheil, welches die eigene Meinung so leicht und so gerne durch jedes scheinbare Zeugniß bestätiget findet, von jeher ein Haupthinderniß der Gewinnung eines richtigen Verständnisses der Dinge gewesen, und der nicht vollkommen lautere reformatorische Eifer hat von jeher im unbedingten Vertrauen auf die Berechtigung seiner Strebungen zu rücksichtslosen und ungerechten Urtheilen über das Bestehende sich bestimmen lassen. So wurden also Wiklef's Lehren das Evangelium der böhmischen Nationalpartei an der Prager Universität; und als das Domcapitel a. 1403 bei letzterer auf eine Untersuchung der anstößigen Meinungen Wiklef's antrug, erklärte die Partei, Hus an ihrer Spitze, daß die Wiklef zugeschriebenen Sätze zum Theile verfälscht seien, und sie daher zu einer unbedingten Verwerfung derselben sich nicht verstehen könne. Durch diese Erklärung stellten die böhmischen Nationalen zugleich auch ihren Gegensatz zu den Deutschen an der Universität hervor, welche in ihren drei Nationen: Bayern, Sachsen und Polen für eine unbedingte Verwerfung der anstößigen Sätze Wiklef's gestimmt hatten. Der Zwiespalt zwischen der deutschen und böhmischen Partei bestand übrigens schon seit Langem, da die Böhmen von Anfang her das Übergewicht der Fremden in der Besetzung der Universitätsämter

---

[1]) Non omnes episcopi sunt episcopi, schreibt Hieronymus an Heliodor. Attendis Petrum, sed et Judam considera. Stephanum suscipis, sed et Nicolaum respice. Non facit ecclesiastica dignitas christianum. Cornelius centurio adhuc ethnicus dono sancti Spiritus mundatur etc. c. 29, C. 2, qu. 7.

[2]) Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt, ut Graeci — sagt Theodor von Canterbury in seinem Bußbuche — quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, ut tota fere sancta ecclesia. Quod utrumque non sine magno fructu fit intra sanctam ecclesiam etc. c. 90. C. 33, qu. 3.

und Universitätsbenefizien mit Verdruß gesehen hatten; die nun hinzutretenden theologischen Differenzen und die aufreizenden Predigten des Hus thaten das Ihrige, die Spannung zu steigern, die endlich mit einer völligen Secession der Deutschen von Prag endete, als sie König Wenzel aus Verdruß über die Weigerung, seiner Lossagung von Gregor XII beizutreten, ihrer bisherigen Privilegien beraubte, und die drei Stimmen, die sie bisher in allen Universitätsangelegenheiten gehabt, den Böhmen beilegte, die bis dahin Eine Stimme gehabt, während fortan die ausländischen drei Nationen nur Eine Stimme haben sollten. Dieser Erfolg der böhmischen Partei scheint nun den Siegesmuth in Hus' Seele mächtig gesteigert zu haben; während er bis dahin bei den wiederholten Acten des Erzbischofes (Sbinco) und der Universität gegen den Wiklefitismus niemals persönlich sich zu verantworten gehabt hatte, wurde er nunmehr als ein notorischer Hauptführer der Wiklefitenpartei beim Erzbischof verklagt, und zugleich über seine aufreizenden Reden, Schmähungen wider Kirche und Klerus Beschwerde geführt [1]). Der Erzbischof leitete eine Untersuchung gegen Hus ein, der sich schriftlich vertheidigte, und sogar an Papst Alexander V sich klagend wendete, nach Alexander's Tode aber an Papst Johann XXIII appellirte. Der Erzbischof ließ sich in seiner Procedur gegen Hus nicht irre machen, verständigte die päpstliche Curie über den wahren Sachverhalt, ließ a. 1410 gegen 200 Bände wiklef'scher Bücher verbrennen, und sprach über Hus die Excommunication aus. Da Letzterer einer Vorladung nach Bologna nicht Folge leistete, verfiel er auch dem päpstlichen Banne. Sein bisheriger Schützer König Wenzel, der es mit der Kirche nicht völlig verderben wollte, bewog Hus zur Abfassung eines orthodoxen Glaubensbekenntnisses, auf Grund dessen der Erzbischof dem Papste berichten sollte, daß es in Böhmen keine Ketzer mehr gebe. Hus machte indeß durch mehrere mittlerweile veröffentlichte Schriften, in welchen er seinen alten oppositionellen Standpunct einnahm [2]), die Absendung dieses Be-

---

[1]) Solche aufreizende Predigten der Wiklefiten hatte bereits eine Prager Synode vom J. 1406 gerügt. Vgl. Höfler S. 52.

[2]) De libris haereticorum legendis (mit Beziehung auf die Bücherverbrennung) — Actus pro defensione Wicleffi — Defensio quorundam

richtes unmöglich. Der Erzbischof Sbinko starb bald hierauf zu Preßburg, wohin er sich begeben hatte, um die Hilfe des Königs Sigismund in der husitischen Angelegenheit sich zu erbitten. An seinen Nachfolger Albik gelangte vom Papste zusammt dem Pallium die Kreuzbulle gegen König Ladislaus von Neapel mit Ablaßanbietungen für Alle, welche persönlich oder durch Geld den Kampf gegen den Kirchenräuber unterstützen würden. Gegen diese Ablaßbulle wurde von Hus und seinen Freunden auf das heftigste agitirt [1]); der Ritter Wokka von Waldstein gieng so weit, daß er die Bulle zwei liederlichen Dirnen an den Hals hieng und dann auf öffentlichem Platze verbrannte. Wenzel verbot die Schmähungen auf den Papst; drei der ungestümsten Lästerer wurden trotz Hus' Fürsprache hingerichtet, aber von Hus unter feierlichem Leichengepränge als Martyrn glorificirt. Damit entfremdete sich Hus selbst mehrere seiner bisherigen Anhänger, die prager Pfarrer aber klagten durch ihren Procurator Michael de Causis in Rom. Nunmehr (a. 1412) wurde über Hus der große Bann, und über jeden Ort, wo er weilen sollte, das Interdict verhängt. Hus appellirte an Christus, und erklärte, daß er Niemand auf Erden mehr als Richter anerkenne; auf Wenzel's Aufforderung verließ er Prag, hielt sich auf den Schlössern befreundeter Edelleute auf, und predigte häufig auf offenem Felde unter großem Volkszulauf; auch faßte er zu dieser Zeit seine meisten und bedeutendsten Schriften ab, darunter sein Hauptwerk, den tractatus de ecclesia. Während er persönlich seine Irrlehre in Böhmen verbreitete, wurden ihr durch den Landeshauptmann Lacek von Krawar in Mähren, durch Hieronymus von Prag in Polen Anhänger gewonnen. Während dieser Vorgänge hatte der neue Erzbischof Albik abdicirt, und den Bischof von Olmütz, Conrad von Vechta zum Nachfolger erhalten, der bereits vorausgehend als Verweser des Erzbisthums im Februar 1413 eine Synode zur Berathung über die Mittel zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens berief. Stephan von Paleč und Stanislaus von Znaim, ehemals Anhänger, nunmehr Gegner des Hus' legten eine Schrift vor, in

---

articulorum Wiclefi — De ablatione temporalium a clericis — De decimis.

[1]) Hieher gehören Hus' Schriften: De indulgentiis sive de cruciatu — Contra bullam Papae.

welcher sie den Unterschied zwischen der rechtgläubigen Lehre und den Behauptungen einiger (nicht mit Namen bezeichneter) böhmischer Neuerer darlegten. Hus antwortete ihnen mit Gegenschriften, König Wenzel verwies sie aus Böhmen. Mittlerweile hatte Wenzel's Bruder, König Sigismund, die hussitische Sache in seine Hand genommen, an deren Beilegung ihm in seiner Eigenschaft als Oberhaupt des deutschen Reiches und Schirmherr der Kirche, so wie als künftigem Erben Böhmens gelegen sein mußte. Er hatte sich mit König Wenzel darüber geeiniget, daß man Hus nach Constanz zu schicken habe, auf daß er sich vor dem Concil über seine Meinungen verantworte. Hus konnte diesem Ansinnen nicht leicht ausweichen; so trat er denn unter dem Geleite dreier böhmischer Ritter die Reise nach Constanz an, woselbst er am 3 Nov. 1414 eintraf. Am 28 November wurde er zum ersten Male vor eine Cardinalscongregation geladen, an demselben Tage aber auch in Gewahrsam gesetzt, wozu er durch sein ordnungswidriges Verhalten in Constanz, indem er trotz der über ihn verhängten Excommunication Messe las, und überdieß vor zuströmenden Neugierigen in seiner Wohnung Vorträge hielt, gerechten Grund geboten hatte. Einige Tage nach seiner Verhaftung übergaben Gerson und Paleč dem Concil eine Reihe von Klagepuncten, zu deren Prüfung der Papst zwei Commissionen bestellte. Hus wurde in seiner Haft anständig behandelt, durfte die Besuche seiner Freunde annehmen, und konnte sich ungestört mit theologischen Arbeiten beschäftigen. Sein Proceß wurde durch die Resignationsverhandlungen des Concils mit den damals gleichzeitig vorhandenen drei Päpsten verzögert; nebstdem war es zur Schöpfung eines gründlichen Urtheiles über Hus nothwendig, vorerst über die wiklef'schen Lehren einen endgiltigen Entscheid festzustellen. So kam es denn in der achten Sitzung des Concils (4 Mai 1415) zuerst zur Verurtheilung der 45 Sätze Wiklef's [1]); einen Monat später wurde Hus, nachdem er wiederholten freundlichen Mahnungen, sich dem Concil einfach zu unterwerfen, kein Gehör gegeben, zum ersten

---

[1]) Vgl. hierüber die beiden, den Acten des Constanzer Concils beigeschlossenen Schriften: Theologorum Constantiensium brevis censura 45 articulorum Wicleffi, a. 1415 in concilio prodita (Mansi, Tom. XXVIII, p. 58—83). — Theologorum Constantiensis concilii diffusa condemnatio 45 articulorum Wicleffi (Mansi XXVIII, p. 83—157).

großen Verhöre vorgefordert (5 Juni). Hier erklärte er, widerrufen zu wollen, wenn man ihn seiner Irrthümer überführen würde, behandelte also seine Richter als eine ihm gegenüberstehende Partei, und ließ sich überdieß zu Schmähungen gegen die Synode fortreißen. Die darüber entstandene Aufregung machte die Fortsetzung des Verhöres an demselben Tage unmöglich. Am 7 Juni wurde er zum zweiten Male vor seine Richter gestellt. Er protestirte gegen die von Michael de Causis und Cardinal d'Ailly gegen ihn erhobene Beschuldigung, daß er in der Abendmahlslehre vom katholischen Lehrbegriffe abweiche; die auf seine Bemühungen um Vertheidigung und Verbreitung wiklef'scher Irrthümer bezüglichen Klagepuncte gab er theilweise zu, und gestand, daß er einige der censurirten Sätze Wiklef's nicht für häretisch halte. Am nächstfolgenden Tage (8 Juni) wurden ihm 26 Artikel aus seinem tractatus de ecclesia, sieben aus seiner Schrift gegen Paleč, und sechs aus seiner Schrift gegen Stanislaus von Znaim vorgelesen. Hus anerkannte die meisten derselben als seine Behauptungen; einige läugnete er, anderen fügte er beschränkende Erklärungen bei. Nun verlangte d'Ailly von ihm im Namen der Synode, er solle erklären, in den angeschuldigten Artikeln geirrt zu haben, solle von denselben sich für immer lossagen, und sie öffentlich widerrufen. Dessen weigerte sich Hus beharrlich, nicht nur in diesem Verhöre, sondern auch am darauffolgenden Tage und während der ganzen Bedenkzeit, die man ihm noch weiter einräumte. Mittlerweile wurden (24 Juni) seine Bücher zum Feuer verurtheilt; am 15 Juli aber wurde er vor die 15te allgemeine Sitzung des Concils gestellt, in welcher nach Annahme seiner Protestation gegen mehrere ihm zugeschriebene Artikel folgende aus seinen Schriften gezogene Sätze laut gelesen und mit dem Anathem belegt wurden:

1. Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Prädestinirten.

2. Paulus war niemals ein Glied des Teufels, obwol er Handlungen begieng, jenen der Verworfenen ähnlich.

3. Die Praesciti sind kein Theil der Kirche, indem kein Theil von dieser am Ende verloren gehen kann.

4. Die beiden Naturen, die Gottheit und Menschheit sind Ein Christus.

5. Der Praescitus ist nie ein Glied der Kirche, der Praedestinatus aber bleibt immer Glied der Kirche.

6. Sofern man unter Kirche die Genossenschaft der Prädestinirten versteht, ist sie Glaubensartikel.

7. Petrus war nie das Haupt der heiligen katholischen Kirche.

8. Sündhafte Priester beflecken die priesterliche Gewalt und denken Falsches über die Sacramente, Schlüsselgewalt, Ämter der Kirche u. s. w.

9. Der Papst und sein Vorrang sind vom Kaiser eingesetzt.

10. Ohne besondere Offenbarung kann Niemand von sich oder einem Anderen sagen, er sei das Haupt einer Particularkirche oder gar der römischen Kirche.

11. Man darf nicht glauben, daß der, welcher gerade Papst ist, auch Haupt irgend einer Particularkirche sei, wenn er nicht zu den Prädestinirten gehört.

12. Niemand ist Vicar Christi oder Petri, wenn er diesen nicht auch in den Sitten nachfolgt, indem keine Nachfolge giltiger ist als diese, und man auf keine andere Weise von Gott stellvertretende Gewalt erhält.

13. Der Papst ist nicht der wahre Nachfolger Petri, wenn seine Sitten mit jenen des heiligen Petrus im Widerspruche stehen. Ähnlich verhält es sich mit den Cardinälen.

14. Die Doctoren, welche lehren, daß ein von der Kirche Bestrafter, wenn er sich nicht bekehren will, dem weltlichen Gericht überliefert werden müsse, gleichen den Hohenpriestern und Pharisäern.

15. Der kirchliche Gehorsam ist von den Priestern erfunden, gegen die ausdrückliche Erklärung der heiligen Schrift.

16. Wenn der Mensch tugendhaft ist, handelt er immer tugendhaft; ist er lasterhaft, so handelt er immer lasterhaft.

17. Ein Priester muß predigen, unerachtet einer vorgeblichen Excommunication;

18. Er darf einem dawider erlassenen Verbote des Papstes oder eines anderen Oberen nicht gehorchen.

19. Durch die kirchlichen Censuren unterdrückt der Klerus das Laienvolk, vervielfältiget die Sünden und die Schuld seiner Habsucht, bedeckt seine Bosheit und bereitet dem Antichrist die Wege.

20. Wenn der Papst böse ist, so ist er ein Teufel wie Judas, und nicht das Haupt der streitenden Kirche, da er ja nicht einmal ein Glied derselben ist.

21. Die Prädestinationsgnade ist das Band, welches die Kirche zusammenhält.

22. Wenn der Papst oder ein Prälat böse oder ein Praescitus ist, so heißt er mit Unrecht Hirte, und ist in Wahrheit ein Dieb oder ein Räuber.

23. Der Papst darf nicht Heiligkeit genannt werden, auch nicht in Rücksicht seines Amtes.

24. Wenn der Papst Christo zuwider lebt, so steigt er auf andere Weise als durch Christus in den Schafstall, auch wenn er rechtmäßig erwählt ist.

25. Die Verurtheilung der 45 Artikel Wiklef's ist ungerecht.

26. Nicht dadurch, daß alle Wähler oder die Mehrzahl derselben sich auf Eine Person vereinigen, wird dieselbe rechtmäßig erwählt und wahrer Nachfolger der Apostel.

27. Es hat keinen Funken von Wahrscheinlichkeit, daß die streitende Kirche ein sichtbares geistliches Oberhaupt haben müsse.

28. Wenn es keine solchen Häupter gäbe, würde Christus seine Kirche besser leiten durch seine wahren in der Kirche zerstreuten Schüler.

29. Die Apostel und treuen Priester haben die Kirche zum Heile geleitet, ehe das Papstthum eingeführt wurde, und würden es auch bis an's Weltende thun, wenn es auch kein Papstthum mehr gäbe.

30. Niemand ist weltliche Obrigkeit, Niemand Prälat und Niemand Bischof, so lange er sich in einer Todsünde befindet.

In Hinsicht auf diese Sätze verurtheilte die Synode Hus als Häretiker, als Verführer der Böhmen und Prediger eines falschen Evangeliums; weil er hartnäckig auf seinen Irrthümern bestehe, solle er seiner priesterlichen Würde entsetzt und degradirt werden. Nun wurde Hus nochmals mit den priesterlichen Gewändern bekleidet und zum letzten Male zur Abschwörung seiner Irrthümer aufgefordert. Auf seine Weigerung nahm man ihm die Gewänder und Insignien der priesterlichen Würde wieder ab, erklärte seine Ausstoßung aus der Kirche und übergab ihn dem weltlichen Arme; nach Beendigung der Sitzung wurde er auf die Richtstätte geführt, an den Pfahl gebunden, und der Holzstoß nebenan angezündet. In einigen Augenblicken war seine Stimme und sein Leben in den Flammen erstickt.

Die Kunde von Hus' Hinrichtung rief in Böhmen eine unbe-

schreibliche Aufregung hervor; die czechische Bevölkerung sah seine Sache als die ihrige an, und brach in wilden Tumulten gegen Klerus und Mönche los, der hussitische Adel schickte einen von 452 Baronen und Herren unterzeichneten Protest gegen Hus' Hinrichtung nach Constanz. Das Concil lud im folgenden Jahre diese Barone vor sein Gericht, natürlich erfolglos, wie es auch in seinen übrigen Verfügungen gegen das Hussitenwesen durch die Schwäche der katholischen Partei und durch die Lässigkeit des Königs Wenzel gehemmt wurde. Die Universität stand zu Hus, und erklärte sich entschiedenst für den Utraquismus d. i. für die Laiencommunion unter beiden Gestalten, für welche zuerst Jakob von Mies, ein Schüler des Matthias von Janow, während Hus in Constanz gefangen saß, eifrigst agitirt hatte. Die Utraquisten forderten in Prag Kirchen und Schulen, bemächtigten sich derjenigen, die ihnen nicht gütlich zugestanden wurden, mit Gewalt; die von Wenzel endlich weggeschickten Führer der Utraquistenpartei Husinec und Ziska handelten seinen Verboten entgegen, und bewaffneten ihre Anhänger, während hussitische Prediger allenthalben das Volk fanatisirten; in Prag kam es zu wiederholten Aufständen, deren einer den König Wenzel durch Schreck und Zorn tödtete (1419). Sein Bruder, König Sigismund war zu sehr in Ungarn durch die Türken beschäftiget, als daß er seine Herrscherrechte als Nachfolger Wenzel's in Böhmen mit Nachdruck hätte zur Geltung bringen können; die vom Papste aufgebotenen Kreuzheere vermochten dem wilden Ungestüm der fanatischen Hussitenschaaren nicht Stand zu halten, welche unter der Führung Ziska's (1419—1424) und Procop's des Großen oder des Geschorenen (1424—1434) weit und breit Alles verwüsteten, und die an Böhmen angränzenden Länder zu wiederholten Malen mit verheerenden Raubzügen heimsuchten. Da ihnen mit Waffengewalt nicht beizukommen war, so suchte man sie auf dem Wege friedlicher Verständigung zu gewinnen; das Concil von Basel lud bald nach seiner Eröffnung die Böhmen freundlich ein, zu kommen, und wiederholte die Einladung im nächsten Jahre. In der That zeigten sich die Gemäßigteren unter ihnen geneigt, den Anträgen des Concils Gehör zu geben, und bewogen auch die Führer der übrigen Parteien zu einer gemeinsamen Beschickung des Basler Concils. Die nach Basel abgehende Legation der Böhmen forderte vom Concil die Anerkennung der sogenannten vier Artikel: Laien-

kelch, unbeschränkt freie Verkündigung des Wortes, Besitzlosigkeit der Geistlichen, Bestrafung aller Todsünden an Geistlichen und Laien durch den Arm der weltlichen Obrigkeit. Diese Forderungen konnten natürlich nicht zugestanden werden, und so zogen die Böhmen unbefriedigt von Basel wieder ab; indeß kam durch neue Verhandlungen dennoch ein Vergleich zu Stande, in welchem ihnen ihre vier Artikel unter den im Namen der kirchlichen Lehre und Ordnung geforderten Einschränkungen zugestanden wurden. Das Zustandekommen dieses Vergleiches, der sogenannten Prager Compactaten (von der Basler Synode ratificirt am 26 Februar 1434) brachte eine Spaltung unter die Hussiten, und ermöglichte hiedurch die allmählige kirchliche und politische Pacification Böhmens; obschon selbst die Gemäßigtern unter den Utraquisten bald wieder unzufrieden wurden, als sie sahen, daß der Utraquismus nicht der einzige und herrschende Gottesdienst Böhmens sein sollte. So schleppte sich der Streit zwischen Utraquisten und Subunisten noch durch Jahrzehende fort, und der König Podiebrad, der gegen die Päpste Pius II und Paul II die Sache des Utraquismus aufrecht zu halten suchte, verfiel dem Kirchenbanne, worauf es abermals zum blutigen Kampfe zwischen Utraquisten und Papisten kam, und selbst ein deutsches Kreuzheer zur Unterstützung letzterer in Böhmen einrückte. Unter dem, nach Podiebrad's Tode zum böhmischen König gewählten Wladislaw von Polen, dem nach der Hand, als Matthias Corvinus auf die böhmische Krone verzichtete, auch die Subunisten huldigten, kam im sogenannten Kuttenberger Religionsfrieden (1485) ein endgiltiger Vergleich zwischen Subunisten und Utraquisten zu Stande, der auf die strenge Verpflichtung eines wechselseitigen Vertragens unter Zusicherung völliger Rechtsgleichheit gegründet war.

§. 554.

Das Constanzer Concil hatte Hus um seiner Lehren [1]) und Handlungen willen verurtheilt. Seine verdammungswürdigen Hand-

---

[1]) Im vorausgehenden § sind die am meisten incriminirten Schriften Hus' erwähnt worden. Die Zahl seiner Schriften ist indeß weit größer, mehrere derselben sind unverfänglichen Inhaltes. Eine erste Sammlung seiner Schriften wurde durch den zum Lutherthum apostasirten Carthäuser Otto

lungen waren, daß er, jede Auctorität auf Erden zurückweisend, an Christus im Himmel appellirt, ein falsches Evangelium geprediget und die Böhmen verführt habe. Dieses Urtheil über sein Verhalten schließt auch bereits die Anschuldigung des häretischen Charakters seiner Lehre in sich; er hatte durch seine Handlungen ausgedrückt, daß er sich außerhalb die sichtbare Kirche auf Erden stelle, daß sie ihm troß der, auch von ihm anerkannten Giltigkeit ihrer Sacramente, nicht als die wahrhafte Darstellung der gottgestifteten Kirche gelte. Die wahre, echte Kirche ist ihm eben nur die Gemeinschaft der Prädestinirten; sie hat in den unwürdigen Inhabern der geistlichen Ämter und Gewalten nur eine Scheinrepräsentanz, Papst oder Statthalter Christi auf Erden kann in Wahrheit nur ein Heiliger sein [1]). Daß diese Anschauung durch und durch häretisch sei, wird kein Katholik läugnen; und Jedermann wird leicht erkennen, daß in Folge der beharrlichen Identificirung und Verwechslung des rechtlichen Momentes mit dem sittlichen die anstaltliche Seite der Kirche völlig verkannt, und dem Begriffe der geschichtlich sich entwickelnden Zeitkirche der Begriff einer in ungeschichtlicher Abstractheit aufgefaßten Idealkirche unterschoben wird [2]). Diese falsche Auffassung

Brunnfels veranstaltet (Leipzig, 1524). Einige Jahrzehende später folgte eine vollständigere Ausgabe seiner Schriften zu Nürnberg: Historia et monumenta Jo. Huss atque Hieronymi Pragensis, confessorum Christi, 2 Tomi, 1558 (mit neu hinzugekommenen Stücken nochmals gedruckt a. 1715). Zu Nürnberg erschien 1564 weiter auch noch eine böhmische Übersetzung seiner Postille d. i. seiner lateinischen Erklärung der evangelischen Perikopen des Kirchenjahres zusammt der Epistelerklärungen des Jakob von Mies.

[1]) Daraus folgte die Undenkbarkeit des Papstthums als einer in legitimer geschichtlicher Succession bestehenden Institution. Ideo condemnatus est inter ceteras causas Joannes Hus — sagt Gerson — quia dicebat, quod ecclesia Dei ad consummationem saeculi poterat aeque bene regi per sacerdotes dispersos per mundum absque uno capite sicut cum tali capite. (Libell. articul. theolog. contra Petrum de Luna, Opp II, p. 293.)

[2]) Nähere Untersuchungen über den Inhalt der Lehren Hus', und Beurtheilungen des eigenthümlichen Charakters derselben finden sich bei Cappenberg: Utrum Hussii doctrina fuerit haeretica et merito ab ecclesia catholica anathemate proscripta nec ne? (Münster, 1834) — Schwab Joh. Gerson, S. 551—597 — Friedrich: die Lehre des Johann Hus und ihre Bedeutung für die Entwickelung der neueren Zeit. Regensburg, 1862. (In dieser Schrift sind manche Rückblicke auf die Lehren Heinrich's von Oyta

kehrt ihre schärfsten Spitzen gegen die menschlichen Träger der heiligen Gewalten der Kirche; die Disparität zwischen der Gewalt und den moralischen Qualitäten ihrer Träger muß den Zweifel an der göttlichen Sendung derselben und den Protest gegen die Berechtigung ihres Schaltens motiviren. Die widerkirchliche und revolutionäre Tendenz solcher Anschauungen liegt offen am Tage, und konnte auch Hus' Anhängern nicht verborgen bleiben. Seine erbitterte Agitation gegen die päpstliche Kreuzbulle und die damit zusammenhängenden scandalösen Excesse hatten ihm bereits, ehe er Prag verlassen mußte, mehrere seiner Freunde abwendig gemacht, die bis dahin als national und reformatorisch Gesinnte mit ihm gegangen waren; so sein nachheriger Ankläger Stephan Paleč und Stanislaus von Znaim, welche in den Discussionen der Prager Universität vom J. 1408 über die 45 wiklef'schen Sätze gegen die Verdammung derselben sich ausgesprochen hatten. Von Hus entschieden sich lossagend, traten sie gegen ihn und seine Anhänger mit Streitschriften auf, welche Hus nicht unerwidert ließ. Die Schriften der genannten Polemiker existiren gegenwärtig nur handschriftlich [1], so wie auch manche andere anti-hus'sche Schriften, darunter ein großes Werk des Magisters Paulus, Pfarrers zu Dolan (bei Ollmütz) vom J. 1417 de auctoritate romanae ecclesiae [2]; hingegen sind mehrere hieher gehörige Werke des Carthäuserpriors von Dolan, Magister Stephan, im Drucke bekannt geworden. Dahin gehören Stephan's Medulla tritici sive Antiwikleffus [3], Antihussus [4], ferner sein Dialogus volatilis inter aucam et passerem [5],

---

bemerkenswerth. — Über die universalgeschichtliche Bedeutung des Auftretens Hus' vgl. Höfler, Geschichtschreiber der husitischen Bewegung (Wien, 1856), Bd. I, S. XLII ff.

[1] Als anti-hus'sche Schriften Paleč's werden genannt: Anti-Hussus — De quatuor portis inferni — Contra articulos Bohemorum. — Aus den Schriften des Stanislaus von Znaim sind hier zu nennen: Tractatus de sancta Trinitate — Tractatus de corpore Christi — Tractatus contra 45 articulos Wicleffistarum et Hussitarum — Epistola transmissa Dominae N. relictae quondam D. Petri de Plumbnaw contra Hussitas. — Tractatus de ecclesia. Vgl. über dieses Werk Schwab a. a. O., S. 576 f.

[2] Vgl. Pez Thesaur. noviss. Anecdot., Tom. IV, p. XIII f.

[3] Siehe Pez Thes. noviss. Tom. IV, P. II, p. 149—360.

[4] Pez l. c., p. 361—430.

[5] Pez l. c., p. 431—500.

der Liber epistolaris ad Hussitas [1]) und die Apologia pro sacris religionibus monasticis adversus haereticos [2]). Die erste dieser Schriften, der Antiwikleffus, wurde nach des Verfassers eigener Angabe im J. 1408 abgefaßt, und ist dem Generalvicar des Erzbischofes Sbinko, Johannes Kbel, gewidmet, dessen Name sich in dem, a. 1409 gegen die wiklef'schen Lehren und Bücher erlassenen Synodaldecrete unterzeichnet findet [3]). Die Schrift besteht aus vier Hauptabschnitten, aus welchen der erste und vierte vom Abendmahlsdogma handelt, der zweite eine Apologie des Mönchswesens, der dritte eine Vertheidigung der kirchlichen Hierarchie und des Papstthums gegen die wiklef'schen Schmähungen enthält. Stephan's Antiwikleffus macht uns demnach mit denjenigen Puncten bekannt, welche an dem, an der Prager Universität um sich greifenden Wiklefitismus zumeist auffielen und den Widerspruch der kirchlich Gesinnten herausforderten. Unter diesen Puncten steht in vorderster Linie das Transsubstantiationsdogma, rücksichtlich dessen der Erzbischof Sbinko vom Anfange an auf die Prager Wiklefiten höchst achtsam war, wie aus wiederholten Synodalbeschlüssen und erzbischöflichen Erlässen aus den Jahren 1405 und 1406 [4]) hervorgeht. In der That ließen die Prager Wiklefiten von diesem Puncte ab, und Hus erklärte auf dem Constanzer Concil entschiedenst, daß man ihn mit Unrecht einer Abweichung vom kirchlichen Abendmahlsdogma zeihe. Hieronymus von Prag, der gleichfalls über diesen Punct vom Concil zur Rechenschaft gezogen wurde, erklärte anfangs, daß nach seiner Ansicht die substantia particularis des Brotes verwandelt werde, die substantia universalis desselben aber zurückbleibe. Später verstand er sich zum Widerrufe seiner Irrthümer, und obwol er seinen Widerruf abermals zurücknahm, und bei Wiklef's und Hus' Lehren verbleiben zu wollen erklärte, nahm er doch die kirchliche

---

[1]) Pez l. c., p. 503—706.

[2]) Abgedr. in Pezii Bibliotheca ascetica Tom. IV, p. 87—110. Eine neueste Publication antihus'scher Inedita verdanken wir Herrn Prof. Höfler in dessen Geschichtschreibern der hussitischen Bewegung, Thl. I, S. 537—632. Das Bedeutendere unter diesen Ineditis ist des Augustiner Chorherrn Andreae Ratisbonensis dialogus de Hussitis (O. c., p. 656—596), sodann die Invectiva eines Anonymus contra Husitas (p. 621—632).

[3]) Vgl. Höfler, Prager Concilien, S. 69.

[4]) Vgl. Höfler, Prager Concilien, S. 48. 51. 53.

Abendmahlslehre aus, zu welcher er sich auch noch am Tage seiner Verurtheilung bekannte.

Die zweite Schrift Stephan's von Dolan, der Anti-Hussus, aus dem J. 1412, und dem Magister Stanislaus von Znaim gewidmet, enthält im Eingange einen Brief von Hus, der sich bei dem Verfasser über die in dessen Convente bestehende ungünstige Meinung über ihn beschwert, und gibt dann weiter die Antworten auf drei von Hus proponirte Fragen [1]). Die erste dieser Fragen lautet: Si in Papam credendum est, an non? Non in Papam — antwortet Stephan — sed Papae; daß Hus letzteres nicht gethan, und den päpstlichen Weisungen den Gehorsam verweigert, sei eben Hus' Sünde. Die zweite Frage lautet, ob man ohne Beicht *selig* werden könne? Darauf antwortet Stephan, daß nach der Lehre der Schrift und der Kirche die Beicht zur Seligkeit nothwendig sei, und daß Hus im Irrthum sei, wenn er den Magister Sententiarum für die gegentheilige Meinung anführen zu können glaube. Die dritte Frage, ob nicht einige von den Sodomiten und von den im rothen Meere ersäuften Ägyptiern der ewigen Verdammniß entkommen seien, erklärt Stephan für eine müßige Frage, glaubt aber bemerken zu müssen, daß weder Hieronymus in seinem Commentare über den Propheten Nahum so bestimmt und entschieden, wie Hus meine, der Meinung, es seien einige gerettet worden, das Wort rede, und noch viel weniger in der heiligen Schrift für dieselbe ein sicherer Anhaltspunct sich gewinnen lasse.

Stephan's dritte Schrift, der Dialogus volatatis etc., vom J. 1414, ist dem Bischof Johann von Litomysl, Johann dem Eisernen gewidmet, der bereits ein Jahr früher, in der von Konrad von Vechta als Administrator des Prager Erzbisthums abgehaltenen Synode (siehe oben S. 628) sich sehr entschieden gegen Hus' Treiben ausgesprochen hatte [2]). Eben dieses Benehmen Hus', seine Auflehnung

---

[1]) Über die Art, wie Hus dieselben 3 Fragen beantwortete, vgl. seinen tractatus de tribus dubiis. Opp. I, p. 208—210.

[2]) Vgl. Höfler, Prager Concilien, S. 83 f.: Consilium R. P. Domini Joannis Episcopi Lythomyslensis ad Episcopum Olomucensem, administratorem ecclesiae Pragensis et legatum sedis apostolicae. — Im J. 1415 war Johann auf der Constanzer Synode anwesend. Die Angaben, die er über das Treiben der Hussitenpartei in Böhmen machte, erregten den

gegen die legitimen kirchlichen Gewalten, seine Nichtachtung des über ihn verhängten Bannes, seine Appellation an Christus, ist nebst einigen Erörterungen über Wiklef's häretische Abendmahlslehre der Inhalt des Dialogus volatilis inter aucam et passerem.

Der Liber epistolaris ad Hussitas, vom J. 1417, ist vornehmlich gegen Simon von Tußnowitz, einen eifrigen Apologeten des verbrannten Hus gerichtet, und schildert das Treiben der Husiten nach der Hinrichtung ihres Meisters. Stephan erzählt unter Anderem, daß bereits ein Weib in einer Husitenkirche die Kanzel bestiegen und geprediget habe; er berichtet ferner von einem in böhmischer Volkssprache abgefaßten Libell voll Schmähungen gegen Papst, Cardinäle, Bischöfe, Mönche, welches gleichfalls von einer husitischen Prophetin herrühren soll. Die Husiten rühmen sich, berichtet Stephan weiter, auf die Schrift als wahre und reine Quelle der christlichen Erkenntniß zurückgegangen zu sein, und schmähen über Heiligenbilder, Crucifixe u. s. w.; während sie dem Klerus die Abweichung von der apostolischen Armuth zum Vorwurfe machen, zeigen sie Lust, möglichst Vieles von den Gütern und Einkünften der Kirche an sich zu reißen [1]). Am längsten weilt Stephan bei der husitischen Usurpation des Laienkelches, die er als eine der altkirchlichen Praxis widersprechende Neuerung darstellt, zu deren Rechtfertigung die Husiten sich vergeblich auf die Schrift berufen; denn es lasse sich aus keiner der von ihnen citirten Stellen der Schrift ableiten, daß der Empfang des Sacramentes unter beiden Gestalten zum Heile nothwendig sei.

§. 555.

Die husitische Forderung des Laienkelches war zuerst durch den prager Magister Jakob von Mies (auch Jakobellus genannt) angeregt worden, der zweifelsohne durch die Schriften des Matthias

---

Verdruß der böhmischen Barone, die in einem an die Synode gerichteten Schreiben, worin sie über Hus' Verhaftung Beschwerde führten, auch die Angabe über Usurpation des Laienkelches als Verläumdung erklärten (vgl. Mansi XXVII, p. 656 f.); der Bischof hielt aber in seiner Rückäußerung an die Böhmen seine Anschuldigungen entschiedenst aufrecht (vgl. Mansi XXVIII, p. 34 f.).

[1]) Eine geschichtliche Belegung dieses Vorwurfes bei Schwab, Gerson, S. 608.

von Janow darauf geführt worden war. Er machte die Lehre von der Nothwendigkeit des Laienkelches zum Gegenstande einer akademischen Disputation, gewann dafür den größeren Theil der Anhänger Hus', und führte sofort die Communion unter beiden Gestalten in der Pfarre zum heiligen Matthias, welcher er vorstand, so wie in einigen anderen Kirchen Prags ein, wofür er, da er die entgegengesetzten Weisungen der kirchlichen Oberbehörde nicht achtete, mit dem Banne belegt wurde. Der böhmische Ritter Chlum, einer der Geleitsmänner Hus' auf dem Wege nach Constanz, fragte Hus in Constanz um seine Ansicht über diesen Gegenstand. Hus war allerdings mit der Communion unter beiden Gestalten einverstanden, wünschte aber doch, daß sie nicht ohne kirchliche Genehmigung eingeführt würde [1]). Bald darauf (am 15 Juni) entschied das Constanzer Concil in seiner dreizehnten Sitzung, daß, obwol Christus das Abendmahl unter beiden Gestalten eingesetzt und seinen Jüngern dargereicht, deßungeachtet mit Rücksicht auf das ehrwürdige Ansehen der heiligen Canones und auf die approbirte Gewohnheit der Kirche die Laiencommunion unter Einer Gestalt als Gesetz zu gelten habe, woran man sich um so weniger zu stoßen habe, da durch dieselbe Auctorität, welche diesen Brauch in's Leben führte, auch andere Abweichungen von den ursprünglichen Bräuchen der Communionfeier festgestellt worden sind, indem nämlich jetzt das Sacrament nicht mehr post coenam consecrirt, und, den Fall einer Krankheit oder andere dringende Umstände ausgenommen, nur von Solchen, die an demselben Tage noch nichts Anderes genossen haben, empfangen werden dürfe [2]).

Die theologische Polemik, welche sich über den Laienkelch entspann und bis zum Ende des Hussitenstreites fortdauerte, nahm ihren Anfang in Prag. Schon in der Disputation, zu welcher Jakob von Mies die Lehrer der Prager Hochschule aufgefordert hatte, wurde ihm von einigen derselben widersprochen. Nicht lange hernach trat ihm der Prager Doctor Andreas Broda mit einer Schrift in 14 Capiteln entgegen [3]), um ihm zu beweisen, daß die

---

[1]) Vgl. seine Schrift de sanguine Christi sub specie vini a laicis sumenda. Opp. Tom. I, p. 52—54.

[2]) Mansi XXVII, p. 727.

[3]) Vgl. Von der Hardt: Acta concilii Constantiensis, Tom. III, p. 392.

Laien die Communion nur unter Einer Gestalt empfangen dürfen. Bezüglich der von Jakobellus in erster Instanz urgirten Stelle Joh. 6, 54 hatte bereits bei der mündlichen Disputation einer der Prager Doctoren bemerkt, daß daselbst nur von einem geistigen Genießen des Fleisches und Blutes Christi die Rede sei. Broda bestätiget diese Bemerkung, und fügt bei, daß die genannte Stelle eine nach Art derjenigen sei, in welchen es z. B. heißt, daß man das Auge, durch welches man geärgert wird, ausreißen, den Fuß, durch welchen man geärgert wird, abhauen müsse u. s. w. Hätte Christus gewollt, daß die Laien das Abendmahl unter beiden Gestalten empfangen sollten, so würde er zu seinem letzten Abendmahle außer den Aposteln auch Maria, die an Würde alle Apostel übertraf, die 72 Jünger und den Gastfreund, in dessen Hause er das Osterlamm aß, sammt der Familie desselben beigezogen haben. Christus rief aber einzig die Apostel zu seinem heiligen Mahle, und reichte ihnen sein Fleisch und Blut unter beiden Gestalten, weil er sie zu Bischöfen und Cardinälen weihen wollte. Bei der wunderbaren Sättigung der Tausende ist nur vom Brote, von keinem Kelche die Rede; beim Abendessen zu Emaus gleichfalls nur vom Brotbrechen, nicht aber vom Darreichen des Weines. Wenn Christus von seinem mystisch-sacramentalen Leibe zum Volke sprach, nannte er niemals den Wein; er nannte sich vor dem Volke das lebendige Brot, das vom Himmel gestiegen ist. Der Apostel Paulus bezeichnet 1 Kor. 11, 20. 21, wo er von den gottesdienstlichen Zusammenkünften der christlichen Gemeinde redet, bloß das manducare als Zweck der Zusammenkunft. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien in Bezug auf die Art des Theilhabens am sacramentalen Leibe Christi ist bereits im A. T. vorgebildet: Melchisedek bringt als Priester dem Allerhöchsten Brot

—415. Eine in dieser Actensammlung der citirten Schrift unmittelbar vorausgehende längere, von einem ungenannten Verfasser, wird wegen der völligen Gleichheit des Inhaltes und der Schreibweise gleichfalls für eine Arbeit Broda's gehalten. Das genannte Sammelwerk enthält noch eine dritte Schrift ähnlichen Inhaltes: Anonymi Theologi Tractatus a. 1415 sub Constantiensi concilio editi (Hardt, Acta III, p. 658—762.). Possevin (biblioth. select. I, p. 294) gedenkt einer von dem Meissener Bischof Joh. Hoft um dieselbe Zeit abgefaßten Schrift gegen die Calixtiner, welche zu Venedig 1561 gedruckt worden ist.

und Wein dar; die Israeliten aber dürfen bloß vom Fleische ihrer Thieropfer essen, während das Blut von den Priestern auf den Altar gegossen wird. Gregor der Große sagt zwar, daß den Gläubigen das Blut Christi in den Mund gegossen werde; dieses Eingießen ist aber nur so zu verstehen, daß, weil in dem consecrirten Brote mit dem Leibe auch das Blut Christi enthalten ist, mit dem einen auch das andere den Gläubigen gespendet werde. Papst Gelasius erklärt es wol für einen Kirchenraub, Brot und Wein im Abendmahle von einander zu trennen; die Glosse bezieht aber diesen Canon auf die Communion des Priesters. Das entgegenstehende Zeugniß Cyprian's fällt nicht in's Gewicht; die Kirche folgt auch in vielen andern Dingen seiner Meinung nicht, seine Ansicht über die Ketzertaufe wurde von ihr förmlich verworfen. Schließlich macht Broda noch auf die mancherlei Unzukömmlichkeiten aufmerksam, welche an die Laiencommunion sich knüpfen und schon aus Ehrfurcht vor dem Sacramente vermieden werden müssen; auch würde durch Gestattung des Laienkelches der Irrthum begünstiget, daß in der Gestalt des Brotes nicht der ganze Christus enthalten sei. — Jakobellus ließ Broda's Schrift nicht unerwidert [1]). Er bestreitet in seiner Entgegnung Broda's Behauptung, daß die Apostel beim letzten Abendmahl als Empfänger des unter gesonderten Gestalten dargereichten Leibes und Blutes Christi bloß den Priesterstand und nicht das gesammte christliche Volk vorgestellt hätten; der Citation von 1 Kor. 11, 20 stellt er 1 Kor. 11, 27—29 entgegen; die Beweise, welche Broda vom Brotbrechen in Emaus, und von dem Beharren der ersten Christengemeinde in fractione panis (Apgsch. 2, 42) hernimmt, seien so beschaffen, daß sie selbst Anfängern in der Logik verfehlt erscheinen müssen. Der Behauptung Broda's, es möchte im Zeitalter Cyprian's und überhaupt in den ersten Jahrhunderten das Essen vom Fleische des Menschensohnes unrichtig verstanden worden sein, stellt Jakobellus die conträre Behauptung von der nachfolgenden Verschlechterung der Kirche entgegen, wohin er namentlich die Entziehung des Laienkelches rechnet. Übrigens will er nicht behaupten, daß die Laien ohne Genuß des Kelches gar nicht selig

[1]) Vindiciae seu replicationes contra Andream Brodam. Hardt, l. c., p. 416—584.

werden könnten [1]) — wol aber hätten sie ein Recht auf den Kelch, und sollten sich ohne hinreichende Ursache von demselben nicht ferne halten.

§. 556.

Von Seite des Constanzer Concils wurden Gerson und der prager Doctor Mauritius mit Abfassung von Schriften gegen Jakob von Mies und die den Laienkelch fordernden Böhmen beauftragt. Gerson's kurze Schrift [2]) zerfällt in zwei Abschnitte von je 10 Regeln; in den ersten 10 Regeln werden die allgemeinen Grundsätze der kirchlichen Schriftauslegung entwickelt, in den nachfolgenden 10 Theoremen praktische Rathschläge für die theologische Behandlung der Frage vom Laienkelche gegeben. Die allgemeinen Regeln reduciren sich darauf, daß die einzelnen Stellen der Schrift nach ihrem Zusammenhange mit der ganzen Schriftlehre aufzufassen seien; daß zu ihrer richtigen Auslegung natürliche Begabung und geübter Fleiß, Bescheidenheit und Erhabenheit über jede leidenschaftliche Voreingenommenheit erfordert werde; daß man daher in Auslegung derselben solche als Auctoritäten achten müsse, bei welchen die zu einem Ausleger erforderlichen Eigenschaften in vorzüglichem Maaße vorhanden sind, besonders aber diejenigen, die von Gott besondere Offenbarungen und Erleuchtungen empfangen haben; daß man die Auslegung der Schrift der Privatwillkür der Einzelnen gar nicht überlassen könne, was sich aus den an den Begarden, Waldensern u. s. w. gemachten Erfahrungen hinreichend erhärten lasse; daß die Auctorität der Schrift und der richtige Sinn ihrer Lehren letztlich aus dem Zeugniß der Kirche, namentlich der Urkirche, sich erprobe, welche die Schrift und den richtigen Verstand derselben unmittelbar von Aposteln empfangen habe; daß das Zeugniß der allgemeinen

[1]) Er gab sogar zu, daß die Stelle Joh. 6, 54 primär, nur nicht ausschließlich, vom geistlichen Genusse zu verstehen sei. Auf Seite des Concils stehende Polemiker aber beharrten auf der ausschließlichen Beziehung der genannten Stelle auf den geistlichen Genuß; so Peter von Pulkau, dessen handschriftlich vorhandene Abhandlung gegen die Husiten in Schwab's Gerson (S. 603, Anm. 3) citirt wird.

[2]) Consilium publicum etc. bei Mansi XXVIII, p. 424 ff.; Gerson. Opp. I, p. 457—460.

Kirche höher stehe als die Auctorität eines einzelnen Lehrers, und wenn er ein Heiliger wäre. Die auf die spezielle Streitfrage bezüglichen Sätze Gerson's werden mit der Bemerkung eingeleitet, daß im vorliegenden Falle das Einschreiten des weltlichen Armes ersprießlicher wäre, als das Streiten mit Gründen. Soll nun aber einmal mit Gründen gestritten werden, so habe Folgendes zu gelten: Man gebe den Gegnern zu, daß den Laien der Kelch einstmals zugestanden worden ist und zu ihrem Heile zugestanden werden konnte, wie auch einstmals, um den Schein des Judaisirens zu vermeiden, der liturgische Gebrauch gesäuerter Abendmahlsbrote zugestanden worden ist. Man hebe aber zugleich hervor, daß durch dieselbe kirchliche Auctorität, welche den Laien den Kelch bewilligte, unter veränderten Umständen die entgegengesetzte Praxis gebilliget und anempfohlen worden ist. Sollten die Gegner fragen, wie die Kirche von der ehemaligen Gepflogenheit abgehen konnte, so mache man aufmerksam, daß man bei den Sacramenten dasjenige, was zum Wesen des Sacramentes gehört und de jure divino statt hat, unterscheiden müsse von demjenigen, was bloß de necessitate praecepti ist und nach menschlichem oder positiven Rechte statt hat. Die Laiencommunion unter beiden Gestalten hat niemals als praeceptum juris divini gegolten und war niemals sub poena damnationis aeternae angeordnet. Die Auslegung, welche die Gegner den Worten Joh. 6, 54 gelten, streitet gegen die Auffassung der vorzüglichsten und angesehensten Kirchenlehrer und Interpreten; es wird den Gegnern nie gelingen zu beweisen, daß der genannten Stelle zufolge die Sumtion des heiligen Blutes in jener Art und in jenem Grade zum Heile nothwendig ist, wie die Taufe. Für den Fall, daß die Sache auf dem Wege theologischer Verhandlung zu Ende gebracht werden soll, wäre das Ersprießlichste eine mündliche Verhandlung ausgezeichneter Theologen der Pariser Hochschule und anderer Universitäten mit den Böhmen. Man darf mit Grund erwarten, daß die Böhmen das Ansehen und die Einsicht unparteiischer Männer von bewährtem Rufe nicht ungebührlich mißachten werden.

Aus den beiden Schriften des Moriz von Prag über diesen Gegenstand beschränkt sich erstere [1]) darauf, zu beweisen, daß es der Kirche zustehe, den Kelch den Laien zu gestatten oder zu verbieten.

[1]) Mansi XXVIII, p. 432—446.

In der alten Kirche sei er den Gläubigen im Hinblicke auf den ihnen beständig in Aussicht stehenden Martyrtod gewährt worden; diese Rücksicht sei später weggefallen. Von etwas mehr Bedeutung ist Moriz' zweite Abhandlung [1]), welche sich auf eine Widerlegung der von Jakobellus angeführten Gründe einläßt. Sein Bestreben geht dahin, die Schlüsse zu widerlegen, welche Jakobellus aus den von ihm zusammengestellten Zeugnissen der Schrift und der Väter ableitet, daß nämlich die Communion unter beiden Gestalten von Gott angeordnet und zum Heile unerläßlich nothwendig sei, und kein Papst, kein Concil und keine Gewohnheit dieses göttliche Gebot aufheben oder annulliren könne. Daß die Communion unter beiderlei Gestalten nicht unerläßlich nothwendig sei, geht schon daraus hervor, daß vor und nach Christus Viele selig geworden sind, ohne die Eucharistie überhaupt, sei es unter Einer, oder unter beiden Gestalten, empfangen zu haben. Unter diese Beseligten gehören die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, Johannes der Täufer, Joseph der Nährvater Christi, der Schächer am Kreuze, die Heiligen: Ermelaus, Mauritius, Ursula mit vieltausend Anderen. Die zweite Conclusion, daß die Kirche an dem ursprünglichen Abendmahlsritus nichts ändern dürfe, widerlegt sich schon daraus, daß die Apostel, obwol Christus einzig ihnen den Auftrag zu taufen gab, dennoch die Laien zum Taufen bevollmächtigten, und zwar zum Taufen auf den Namen Jesu ohne ausdrückliche Anrufung der Dreieinigkeit. Daraus, daß Christus beim letzten Abendmahle sein Fleisch und Blut den Jüngern unter zwei Gestalten reichte, folgt noch keineswegs, daß er allen Christen den Empfang sub utraque zum Gesetze machen wollte. Christus hat bei der Einsetzung des Abendmahles die Essentialia der Abendmahlsfeier festgesetzt, das Unwesentliche und Accidentelle daran zu ordnen hat er der Kirche überlassen. Zu diesen Accidentalien gehören die mit der Abendmahlsfeier verbundenen Solennitäten, die Festsetzung der Tageszeit, zu welcher die Feier statthaben soll, die Bestimmung, von welcher Beschaffenheit das Brot sein soll, ob ungesäuert oder gesäuert u. s. w. Unter diese Accidentalien wird nun auch dieß gehören, ob die Communion den Laien unter beiderlei Gestalten, oder unter Einer Gestalt gereicht werde. Die Sumtion des Blutes ist zum Heile nicht unerläßlich

[1]) L. c., p. 447—490.

nothwendig; dieß geht daraus hervor, weil überhaupt der Empfang der Eucharistie zur Erlangung der Seligkeit nicht absolut nothwendig ist. Denn die unmündigen Kinder gelangen sterbend zur Seligkeit, ohne vor ihrem Verscheiden die Eucharistie empfangen zu haben. Jakobellus hatte eine Reihe von Stellen aus verschiedenen Kirchenvätern und Kirchenlehrern angeführt; Moriz geht alle diese Stellen im Einzelnen durch, um zu untersuchen, was und wie viel aus ihnen zu Gunsten der gegnerischen Behauptungen folge; jedenfalls nicht, daß die Laien ohne den Genuß des Kelches nicht zum Heile gelangen können, oder daß das Trinken vom Kelche Gebot Christi an alle Gläubigen, oder eine für alle Zeiten geltende Vorschrift sei. In mehreren Stellen ist nur von der geistlichen Communion die Rede, in anderen von der Communion, ohne näher darauf einzugehen, ob neben dem Sacramente unter Brotsgestalt auch noch unter der Gestalt des Weines das heilige Blut zu nehmen sei oder nicht. — Moriz unterließ, wie fast alle übrigen zeitgenössischen Polemiker, bei Prüfung dieser patristischen Stellen einzig nur, sich zu fragen, ob sie, wenn auch nicht die Nothwendigkeit, doch wenigstens den constanten Brauch des Communicirens unter beiden Gestalten anzeigen. Über diesen Punct kam man erst im nächstfolgenden Jahrhunderte zu richtigeren Einsichten; Georg Cassander war (unter Vorgang des Nikolaus von Cusa) einer der Ersten, welcher den richtigen geschichtlichen Sachverhalt erkannte und aussprach.

§. 557.

Als die Böhmen im J. 1433 unter Führung ihres Feldherrn Prokop des Geschornen die Synode von Basel besuchten, kam die Frage vom Laienkelche ausführlich zur Sprache. Johann Rokyczana, der angesehenste ihrer Theologen, seit 1427 Inspector aller hussitischen Kirchen, sprach drei Tage lang über die Nothwendigkeit des Laienkelches; der Dominicaner Johann von Ragusa antwortete ihm in einem Vortrage, der in acht Tagen zu Ende geführt wurde [1]. Johann von Ragusa theilte seine Rede in drei Theile; im ersten Theile stellt er eine Reihe von Sätzen auf, welche die nothwendige

---

[1] Johann's Rede abgebr. bei Basnage, Lectt. antiqq. IV, p. 451—565; Mansi XXIX, p. 699—868.

Grundlage der nachfolgenden Entwickelungen abzugeben haben; der zweite Theil enthält die Beweisgründe für die Zureichendheit und Sachgemäßheit der Communion sub una specie, der dritte die Antworten auf die Argumente und Einwendungen der Gegner. Die als nothwendige Präsuppositionen vorausgeschickten Sätze zerfallen in generelle und spezielle. Die generellen enthalten die allgemeinen Principien der kirchlichen Schriftauslegung mit einer Auswahl von Beispielen, die zum Theile mit Rücksicht auf den Gegenstand der Rede gewählt sind; die speziellen Präsuppositionen sind eine Reihe dogmatisch formulirter Sätze über die Eucharistie als kirchliches Sacrament. Auf Grund dieser Sätze geht nun Johann von Ragusa daran, zu beweisen, daß eine Laiencommunion sub utraque nicht nothwendig, und unter den dermalen bestehenden Verhältnissen auch nicht einmal ersprießlich wäre. Daß sie nicht absolut und necessitate medii nothwendig sei, hat Hus selber zugegeben. Daß sie aber auch nicht hypothetisch und necessitate praecepti nothwendig sei, ergibt sich zunächst einmal aus Christi eigenen Worten. Im sechsten Capitel des Johannesevangeliums ist fünfzehnmal vom Empfange dieses Sacramentes die Rede; darunter eilfmal vom Genießen des lebendigen Brotes, viermal vom Genießen des Fleisches und Blutes, kein einziges Mal vom Trinken des Weines. Im Vaterunser, jenem Gebete, das Christus die Seinen lehrte, kommt bloß die Bitte um das Brot vor, unter welchem nach den Auslegungen des Cyprianus, Hieronymus, Augustinus die Eucharistie zu verstehen ist; da nun neben dem Brote der Wein nicht erwähnt ist, so ist der Kelch kein Gegenstand der Bitten, welche der Heiland den Seinen in den Mund legt. In 1 Kor. 5 sagt Paulus: Pascha nostrum immolatus est Christus; mit Beziehung auf dieses Osterlamm heißt es dann: Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis — vom Trinken aus dem Kelche ist keine Rede. Ähnliche Reflexionen knüpfen sich an 1 Kor. 11: Cum convenitis ad manducandum.... si quis esurit, domi manducet... Im alttestamentlichen Gottesdienste, der die neutestamentliche Gottesdienstordnung vorbildete, wird das Blut der Opferthiere vom Priester per circuitum altaris ausgegossen u. s. w., aber vom Volke nicht berührt; vom Volke heißt es, daß es mit dem Himmelsbrote gesättiget worden sei (Psalm 77, 24. 15; Weish. 16, 20). Beim letzten Abendmahle, bei welchem Christus das Sacrament unter den Gestalten des Brotes

und Weines spendete, waren bloß die Apostel als Repräsentanten des neutestamentlichen Priesterstandes zugegen. Von den ersten Christen heißt es, daß sie in der Gemeinschaft des Brotbrechens verharrten (Apgsch. 2, 42). Eben so wird von vielen Heiligen der altchristlichen Zeit erzählt, daß sie sterbend das Sacrament bloß unter Brotsgestalt empfiengen; so die heilige Petronilla, die Tochter des heiligen Petrus, Hieronymus, Ambrosius, Benedictus, Lucia, Franciscus, Dominicus und viele Andere. Das Gleiche wird über Hugo von St. Victor berichtet. Auch die eilfte Toletanische Synode und eine Rheimser Synode ordnen an, daß den Kranken das Sacrament bloß unter Brotsgestalt gespendet werde. Aus Isidor's Conciliensammlung bringt Johann von Ragusa auch einen Ausspruch der sechsten allgemeinen Synode bei, aus welchem er folgert, daß nach der Lehre der Synode die Communion unter beiden Gestalten den Priestern vorbehalten sei. Die vom Papst Pelagius I, von der sardicensischen Synode u. s. w. gegen Kleriker hinsichtlich gewisser Vergehungen ausgesprochene Androhung der Zurückversetzung in die communio laica (d. i. in den Laienstand) versteht Johann gleichfalls als Drohung, daß ihnen die Befugniß entzogen werde, die Communion unter beiderlei Gestalten zu empfangen. Weiter beruft er sich auf die kirchliche Gewohnheit der Communio sub una, welche er als eine vielhundertjährige annimmt; er findet sie in den Aussprüchen mehrerer Väter, welche vom Empfange des lebendigen Brotes reden, ohne des heiligen Blutes zu erwähnen. Er citirt ferner eine (von Albertus Magnus wiederholte) casuistische Entscheidung des Papstes Innocenz III (welchen Johann mit Innocenz I zu verwechseln scheint), daß man in jenen Gegenden, wo kein Wein zu finden sei, die Hostie für sich allein consecriren dürfe. Endlich werden auch noch die Auctoritäten berühmter Lehrer: Alexander Halesius, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Peter von Tarentasia, Richard von Media Villa, Duns Scotus, Nikolaus von Lyra, Thomas von Straßburg u. s. w. für die Sufficienz der Laiencommunion sub una specie angeführt. Nach Thomas Aq. soll den Laien nach Empfang der Hostie ein nicht consecrirter Wein ad abluenda ora gegeben werden. Auch ist nicht einzusehen, weßhalb die Laiencommunion sub utraque statt haben soll, da unter der Brotsgestalt Christus ganz und ungetheilt gegenwärtig ist; auch die Priester nehmen am Charfreitag das

Sacrament bloß sub una. Wäre der Laienkelch absolut nothwendig, so hätte Gott etwas Vielen schwer oder gar nicht Mögliches zum Gebote gemacht, und die Millionen, welche seit Jahrhunderten sub una communicirt haben, wären insgesammt wegen Nichtgebrauch eines absolut nothwendigen Heilsmittels der ewigen Verdammniß anheimgegeben. Endlich führt Johann von Ragusa auch die Reihe jener Schicklichkeits- und Zweckmäßigkeitsgründe an, welche zur Abstellung des Laienkelches führten: Gefahr der Verschüttung des heiligen Blutes, der Verderbung des länger aufzubewahrenden consecrirten Weines, der Begünstigung des Irrthums, daß Christus nicht unter jeder der beiden Gestalten totus et indivisus gegenwärtig sei, die Unmöglichkeit von Seite mancher Kranker, das Sacrament unter der Gestalt des Weines zu nehmen, der manchen Personen eigene Eckel vor dem Weine u. s. w. Den Einwendungen Rokyczana's begegnet Johann von Ragusa durch die Bemerkung, daß die Wirkungen des Sacramentes sub una specie dieselben seien, wie jene des Sacramentes unter beiden Gestalten; daß die evangelische Anführung der mit den Einsetzungsworten verbundenen Aufforderung Christi: Comedite ex hoc omnes ... bibite ex hoc omnes ... eine bloß erzählungsweise sei, die keinen Auftrag Christi an alle Christen in sich schließe; daß Augustinus die Stelle Joh. 6, 54 vom geistlichen Genießen verstehe, und die literale Auffassung der bezüglichen Stelle durch Nikolaus von Lyra der Auctorität eines so großen Lehrers, wie Augustinus ist, nicht derogiren könne. Rokyczana mißversteht die Worte des Apostels 1 Kor. 11, 34: Tenete quod dixi etc., und eben so die Glosse des heiligen Ambrosius zu diesen Worten, wenn er sie als eine Aufforderung, das Sacrament unter beiden Gestalten zu empfangen deutet, während doch nur von der rechten gottwohlgefälligen Stimmung der Empfänger die Rede ist. Die von Rokyczana angeführten Stellen aus Thomas Aq., Duns Scotus, aus dem Corpus juris und mehreren Concilien sagen nur, daß es Pflicht sei, Fleisch und Blut Christi im Sacramente zu empfangen, nicht aber, daß es Pflicht sei, dieses Sacrament unter beiden Gestalten zu empfangen. Schließlich vertheidiget Johann von Ragusa das Recht der Kirche, in denjenigen Dingen, welche nicht durch göttliches Gesetz und Anordnung Jesu Christi festgestellt sind, selbstmächtig Anordnungen zu treffen, und belegt die Ausübung dieses Rechtes durch mancherlei Beispiele von Entscheidungen, welche

auch von Hussiten befolgt, somit als bindend anerkannt werden z. B. die Einführung des Terminus „Person" in die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, die Einführung der Kindertaufe, die Substituirung des christlichen Sonntages an die Stelle des jüdischen Sabbats u. s. w.

§. 558.

Rokyczana repräsentirte die gemäßigte Hussitenpartei, welche sich auf die Forderung des Laienkelches beschränkte. Nach ihm trat als zweiter Redner der Hussiten Nikolaus Peldrzimowski auf, ein Priester von der Partei der Taboriten, welche Benennung nach Ziska's Tode den unter Prokop's des Geschornen Führung stehenden Hussiten verblieb, während andere von Ziska's Schaaren nach dem Tode desselben keinen Hauptführer mehr anerkannten, und unter dem Namen der Waisen (Orphani) von den Taboriten sich absonderten. Nikolaus verlangte, daß alle Todsünden, nicht bloß die öffentlichen, sondern soweit als möglich auch die privatim begangenen an jedem Stande der Christenheit durch die Gläubigen geistlichen und weltlichen Standes nach Maaßgabe der ihnen zustehenden Befugniß verhütet, getadelt, gezüchtiget und ausgemerzt werden sollen. Darauf antwortete der Dombekan Ägyd Charlier von Cambrai in einer Rede [1]), in welcher er zeigte, daß man nicht jedem Gläubigen das Recht einräumen könne, die öffentlichen Todsünden der Prälaten und Priester öffentlich vor Laien zu tadeln; daß Prediger die persönlichen Gebrechen der Prälaten, die mit der Amtsführung derselben nicht zusammenhängen, nicht öffentlich vor allem Volke preisgeben dürfen; daß man dem weltlichen Richter kein unbedingtes und unbeschränktes Strafrecht über die persönlichen Verfehlungen geistlicher Personen einräumen könne.

---

[1]) Siehe Basnage IV, p. 566—627; Mansi XXIX, p. 868—970. — Von Ägyd Charlier existirt auch ein Bericht über die vorausgehend mit den Hussiten gepflogenen Verhandlungen. Dieser Bericht findet sich nebst ähnlichen des Johann von Ragusa, Thomas von Haselbach und Johannes de Turonis abgedruckt in den Monumentis conciliorum generalium saeculi XV, Tom. I (Wien 1857 — zusammt einer Vorrede, welche die, Leben und Schriften der genannten Scriptoren betreffenden Angaben enthält).

Der erste von Charlier zu beweisende Punct ist, daß nicht alle öffentlich begangenen Todsünden durch den menschlichen Richter gestraft werden können. Der menschliche Gesetzgeber darf nur das Mögliche anstreben; er muß auf die nun einmal thatsächlich vorhandene Schwäche und Unvollkommenheit der Menschen Rücksicht nehmen, und darf demnach keine solchen Forderungen stellen, welche durch ihre überspannte Strenge geflissentliches Widerstreben hervorrufen, und die Menschen, statt besser, schlechter machen würden. Er hat sich darauf zu beschränken, das Gemeinschädliche zu verbieten, und dasjenige zu gebieten, wofür er bei der Mehrzahl sicher auf Gehorsam rechnen kann. Er kann und muß Diebstahl, Ehebruch, Mord verbieten; geht er aber weiter, so verfehlt er sein Ziel. Aufer meretrices de rebus humanis — sagt Augustinus — turbaveris omnia libidinibus. Der heilige Thomas sagt [1], der menschliche Gesetzgeber müsse Gott nachahmen, der, obwol allmächtig und höchst gut, deßungeachtet einiges Üble in seiner Welt duldet, auf daß Schlimmeres verhütet, und Besseres nicht unmöglich gemacht werde. Aus solchen Gründen können die Juden und selbst andere Ungläubige geduldet werden, obwol ihre gottesdienstlichen Gebräuche sündhaft sind. Demgemäß kann auch nicht verlangt werden, daß alle öffentlich begangenen Todsünden mit Strafen durch einen menschlichen Richter belegt werden. Gott selber verlangt dieß nicht; er hat trotz seiner höchsten Gerechtigkeit im Alten Testamente manches Todsündliche geduldet, ohne eine Strafe darüber zu verhängen. Er strafte den Moses nicht, welcher einen Ägyptier getödtet hatte; er erlaubte den Israeliten, von Fremden Zinsen zu nehmen, er duldete den Scheidebrief und die aus böser Eifersucht hervorgehende Aufspürung des Ehebruches, welche gewiß auch eine öffentlich begangene Todsünde war, er duldete die Tödtung der Tochter Jepthe's durch ihren eigenen Vater. Das Gesetz des N. B. zeigt nicht minder barmherzige Schonung gegen öffentlich begangene Sünden; Christus fragt das im Ehebruche betretene Weib, wer sie verurtheilt habe; und da sie keinen Verurtheiler zu nennen weiß, so erläßt auch er ihr die Schuld. Christus will nicht, daß das Unkraut vor der Ernte ausgerottet werde, er vergleicht das Himmelreich mit einem Netze, welches gute und schlechte Fische aus dem Meere zieht u. s. w.

---

[1] 2, 2 qu. 10, art. 3.

Christus duldete an seiner eigenen Person das Schlimmste, ohne es zu ahnden. Er will, daß man den Schriftgelehrten und Pharisäern, weil sie auf den Stühlen Mosis sitzen, Achtung und Gehorsam zolle. Daß auch die Apostel manche offenkundige schwere Versündigung nicht ahndeten, geht aus Apgsch. 8, 1 ff.; 1 Kor. c. 1; Phil. 1, 17. 18 u. s. w. hervor. Auch die heiligen Canones ordnen an, daß die Strenge der Gerechtigkeit durch Nachsicht gemildert werde: dist. 50, c. 25; 1 qu. 6, cap. Quotiens; 23 qu. 4, c. 11; qu. 7, c. 13. Und endlich noch eine Reihe von Aussprüchen der heiligen Lehrer Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Thomas Aq. u. s. w.

Eine weitere Frage ist, wem es zustehe, die Sünden Anderer zu tadeln, zu züchtigen und auszumerzen? In dieser Hinsicht hat man zwischen einer doppelten Zurechtweisung zu unterscheiden; es gibt eine im Namen der brüderlichen Liebe, und eine von Amtswegen geübte Zurechtweisung. Zu ersterer ist jeder Gläubige wenigstens in Hinsicht auf private Verfehlungen Anderer durch das christliche Gesetz berechtiget und nach Umständen auch verpflichtet. Indeß muß die brüderliche Zurechtweisung, besonders wenn sie gegen Höhere geübt wird, mit der nöthigen Discretion und Sorgfalt, mit der geziemenden Rücksicht und Ehrerbietung, Liebe und Benevolenz geübt werden. Ferner muß die durch das Evangelium vorgeschriebene Ordnung beobachtet werden; der Zurechtweisung vor Mehreren muß die geheime vorausgehen, und nur, wenn schonendere Mittel nicht ausreichen, hat man zu empfindlicheren zu greifen. Da Priester und Prälaten über den Laien stehen, so sind sie nicht vor einer Versammlung von Laien zu tadeln. Zu einer gerichtlichen Ahndung öffentlicher Todsünden sind bloß Diejenigen berechtiget, welche durch das Gesetz oder durch den ihnen kraft göttlicher Erleuchtung oder Offenbarung kundgewordenen Willen Gottes hiezu ermächtiget sind. So lehren es die heiligen Schriften des A. T. und N. T. Demgemäß bemerkt Augustinus mit Beziehung auf 2 Mos. 2, 14: Moses justitiae regulam excessit, quia nondum a Domino principatum acceperat. David ließ den Jüngling hinrichten, welcher sich vor David rühmte, den König Saul getödtet zu haben. In Sprichw. 30, 21 f. wird als das Erste unter drei, Alles in Unordnung bringenden Dingen genannt: der Knecht, der sich zum Herrn und Richter aufwirft. In Sprichw. c. 19 wird gesagt, daß es dem Diener nicht zieme, über Fürsten zu gebieten. Auch Jes. 10, 15 läßt sich hieher

beziehen. Christus sagt, daß Jeder, der nach dem Schwerte greift, durch das Schwert umkommen werde. Dazu bemerkt der heilige Augustinus: Ille gladium accipit, qui nulla superiori aut legitima potestate vel jubente vel concedente in sanguinem alicujus armatur. Der Apostel Paulus lehrt Röm. 13, 1 ff., daß das Schwert von Gott der Obrigkeit in die Hände gegeben ist, und dieser Jedermann sich unterzuordnen habe. Paulus entschuldiget seinen, gegen den Hohenpriester Ananias ausgesprochenen Tadel damit, er habe nicht gewußt, daß der Getadelte Oberpriester der Juden sei (Apgsch. c. 23). Selbst der Erzengel Michael stellt das Gericht über den Satan Gott anheim: Imperet tibi Dominus (Jud. V. 9). Im Geiste der heiligen Schrift lehrt Augustin, daß zum Strafen öffentlicher und gemeinschädlicher Vergehungen die Obrigkeit da sei; Gregor von Nazianz bemerkt [1]), daß die weltliche Gewalt der kirchlichen unterstehe, woraus von selbst folgt, daß letztere nicht von der ersteren gerichtet werden könne. Dem Gesagten reiht nun Charlier folgende mit Schrift- und Vätersprüchen belegte Conclusionen an: Laien steht es, wenige Fälle ausgenommen, nicht zu, an Prälaten, Priestern und anderen Klerikern das Strafamt zu üben. Der Laie darf über die peccata publica geistlicher Personen zwar ein judicium discretionis, aber kein judicium condemnationis et diffinitionis ausüben. Die Corruption einiger Geistlichen oder Laien gibt einer Nation kein Recht, sich von der ganzen übrigen Christenheit abzuscheiden, und sich allein für die Kirche zu halten. Es ist nicht möglich, die streitende Kirche auf Erden durch Ausscheidung aller Bösen der triumphirenden Kirche im Himmel gleich zu machen.

Indem Charlier den Husiten das Recht bestreitet, sich von der katholischen Kirche abzusondern und als die einzig wahre Kirche zu proclamiren, sieht er sich veranlaßt, auch die verschiedenen Anklagen wider die katholische Kirche zu widerlegen, durch welche sein Gegenredner die Absonderung der Husiten von der Kirche zu rechtfertigen gesucht hatte. Dahin gehört die in Charlier's Rede enthaltene Apologie der kirchlichen Ablässe, Wallfahrten, Bruderschaften, die Vertheidigung der kirchlichen Obrigkeit gegen die Anschuldigung der Leichtfertigkeit und Parteilichkeit in Ausübung der Binde- und Löse-gewalt, die Rechtfertigung der durch den weltlichen Arm an Ketzern

---

[1]) Siehe Gratian., dist. 10, c. 6.

zu vollziehenden Todesstrafe. Indem Charlier auf alle Argumente des Priesters Nikolaus im Einzelnen eingeht und sie genau anführt, hat er uns die Rede desselben dem Inhalte nach ziemlich vollständig überliefert; jedenfalls reicht das von Charlier Angeführte [1]) aus, um sich von der gegnerischen Auffassung und Behandlung des hier besprochenen Gegenstandes einen klaren Begriff zu bilden.

§. 559.

Dasselbe gilt auch rücksichtlich der doppelten, und daher noch umständlicheren Entgegnung des Dominicaners Heinrich Kalteisen auf die Rede und auf die nachträglichen Einwendungen des Hussitenpriesters Ulrich von der Partei der Orphani [2]). Das Thema Ulrich's war: Die Priester sollen nach Christi und der Apostel Beispiel das Wort Gottes frei und unbehindert verkünden dürfen. Diesem Satze stellt Kalteisen jenen anderen entgegen, die Priester dürfen nicht frei und unbehindert predigen, wenn sie nicht nachweisen können, daß sie außer jener Gewalt, die ihnen durch das Sacrament der Priesterweihe zu Theil geworden, auch noch eine besondere Sendung von Gott oder von einem zur Ertheilung der Sendung hinreichend ermächtigten Prälaten empfangen haben. Kalteisen spricht demnach als Anwalt der hierarchischen Kirchenordnung, in welcher er mit dem Areopagiten und dem heiligen Bernhard ein Abbild der himmlischen Ordnung sieht. Er beweist das Gesetz dieser Ordnung aus dem A. T. und N. T., aus Lehre und Praxis der Apostel, aus der Geschichte der ältesten Kirche, aus den Concilien und Canonensammlungen der Kirche, als älteren und neueren angesehenen Lehrern. Unter den neueren nennt er neben dem heiligen Bernhard den Wilhelm von Auvergne, Petrus de Palude, Augustin von Ancona, Heinrich von Hessen, Thomas Waldensis. Da der Widerspruch der Hussiten gegen die hierarchische Ordnung hauptsächlich auf Angriffe gegen das Papstthum und gegen die hohe Geistlichkeit gestützt ist, so wird Kalteisen nebenher auch zum Apologeten des Papstthums, und sucht zu zeigen, wie ungerecht und übertrieben die

---

[1]) Vgl. insbesondere die von Charlier ausgehobene lange Reihe der Objectiones des Nikolaus, bei Basnage L. c. p. 605 — 626.

[2]) Siehe Basnage IV, p. 628 — 708; Mansi XXIX, p. 971 — 1104.

Beschuldigung ist, daß alles Unheil in der Kirche von den Sünden der Prälaten herkomme. Kalteisen beweist mit den Worten des heiligen Gregor, daß zwischen den Völkern und ihren Hirten ein wechselseitiger Einfluß bestehe, und eben so gut die Priesterschaft durch schwache Nachgibigkeit gegen die ungeordneten Sitten eines verdorbenen Volkes, als das Volk durch schlechte Hirten verschlechtert werden könne. Nicht selten sei es aber der Fall, daß die Wirksamkeit der trefflichsten Hirten durch die Rohheit und Hartnäckigkeit eines widerstrebenden Volkes gelähmt werde, wofür das Verhalten der Israeliten gegen Moses ein unwiderlegliches Beispiel darbiete. An diese Ausführungen reiht Kalteisen folgende Sätze an: Es ist kein Gebot des Herrn, daß jeder Priester das Wort Gottes verkünde; es steht in der Macht des Papstes und der Bischöfe, den einfachen Priestern unter Strafe der Excommunication das beliebige Predigen aller Orten zu verbieten; es ist wünschenswerth, daß es viele messelesende Priester gebe, wenn auch nur wenige Prediger vorhanden sein sollten; es ist aus gottesdienstlichen Rücksichten geziemend, daß es viele Altäre gebe; den Diakonen ist die freie Verkündigung des Wortes Gottes durch den Herrn nicht aufgetragen; aus Rücksicht auf das Ärgerniß Böswilliger müssen die Priester des Herrn das Predigen bisweilen unterlassen; die Prälaten höheren Ranges sind nicht verpflichtet zu predigen, können sich vielmehr vorkommenden Falls erlaubter Weise durch Priester minderen Ranges überheben lassen. Bemerkenswerth sind noch folgende Behauptungen Kalteisen's, daß die Apostel, obwol Priester per eminentiam, nur mit Bewilligung des heiligen Petrus predigten; daß die apostolische Nachfolge unter einem dreifachen Gesichtspuncte sich auffassen lasse, und demnach auch in der Kirche eine dreifache apostolische Nachfolgschaft zu unterscheiden sei, welche durch Cardinäle, Bischöfe und Religiosen repräsentirt ist; die Cardinäle repräsentiren die Apostel, soweit diese vor der Himmelfahrt des Herrn dessen ständige Umgebung bildeten, die Bischöfe als Repräsentanten der in alle Welt ausgegangenen Apostel, die Religiosen in Rücksicht auf das Streben nach geistlicher Vollkommenheit.

§. 560.

Der Engländer Peter Payne (Petrus Anglicus), neben Rokyczana der angesehenste Theolog der Husiten, vertrat auf dem Basler Concil den vierten Punct der hussitischen Forderungen: die Verzichtleistung des Klerus auf weltlichen Besitz und weltliche Herrschaft. Ihm entgegnete der Archidiakon von Barcellona, Johann von Polemar [1]), welcher zunächst mit Beziehung auf die von Payne behauptete Besitzlosigkeit der Leviten den von Bonaventura ausgesprochenen Gedanken geltend macht, daß weniger Aaron als Melchisedek Vorbild des Hohenpriesterthums Christi gewesen; Melchisedek war aber nicht bloß Priester, sondern auch König, und obschon Christus die irdische Herrschaft verschmähte, so ist doch nicht anzunehmen, daß er auch Andere dazu verhalten wollte. Demgemäß ist auch nicht anzunehmen, daß der unter Leitung des heiligen Geistes herausgebildete status ecclesiae, wie er dermalen sich darstellt, abzuändern sei. Es ist aber völlig unrichtig, daß der alttestamentliche Priesterstand besitzlos gewesen sei; eine Reihe von Stellen aus alttestamentlichen Büchern: Leviticus, Numeri, Josue, Könige, Chronik, Esdra, Makkabäer u. s. w. beweist das Gegentheil. Aus dem N. T. citirt Payne eine Reihe von Stellen, die entweder das Gewünschte nicht beweisen, oder überhaupt gar nicht zur Sache gehören. So beziehen sich die Stellen, welche freiwilliges Nachgeben bei ungerechten Angriffen, Lossagen von allem Zeitlichen u. s. w. lehren, eigentlich auf alle Christen, und lehren ein jedem Jünger Christi theils anbefohlenes, theils angerathenes Verhalten. Daß arme Fischer, als der Herr sie zum Apostolate berief, ihre Netze und überhaupt ihre irdische Habe verließen, ist lobenswerth, besagt aber durchaus nicht, daß alle Jene, welche dem Dienste des Herrn sich widmen, kein zeitliches Besitzthum haben sollen. Daraus, daß des Menschen Sohn nicht hatte, wohin er sein Haupt hätte legen können, folgt nicht, daß alle Geistlichen gleichfalls nichts besitzen sollen; widrigenfalls müßte ihnen consequenter Weise zugemuthet werden, sich kreuzigen zu lassen, weil Christus gekreuziget worden ist. Eben so ist es vergeblich, wenn Payne seine Behauptung aus den Vätern begründen will. Allerdings

[1]) Basnage IV, p. 710 — 746; Mansi XXIX, p. 1105 — 1168.

hat ein großer Theil der heiligen Väter und Lehrer ein Leben freiwilliger Entsagung geführt; gleichwol fordern sie nicht, daß die Kleriker als solche besitzlos sein sollen. Der heilige Augustinus erzählt wol [1], daß er den Beschluß gefaßt hatte, keinen Kleriker zu ordiniren, der sich ihm nicht zur Führung eines gemeinsamen Lebens anschliessen wollte; er fügt aber bei, daß er seinen Entschluß geändert habe: In conspectu Dei et vestri muto consilium; qui voluerint habere aliquid proprium, maneant ubi volunt et ubi possunt, non eis aufero clericatum. Der heilige Hieronymus schreibt an Papst Damasus: Clericos illos convenit stipendiis sustentari, quibus parentum aut propinquorum nulla suffragantur bona. Die Canones der Apostel [2]) erkennen dem Bischofe ausdrücklich das Recht des Eigenbesitzes zu. Daß die Kleriker von ihrem Besitzthum einen guten, Gott wohlgefälligen Gebrauch zu machen schuldig seien, versteht sich von selbst, und wird durch die heiligen Lehrer und durch die Gesetze der Kirche oft genug eingeschärft. Tot mortibus digni sunt — sagt Gregor d. Gr. — quot populo vitiorum exempla transmittunt. Prosper: Possessiones, quas oblatas a populo suscipiunt sacerdotes, jam non sunt res mundi credendae, sed Dei.

Payne bestreitet auch die weltliche Herrschaft der Geistlichen. Wenn er sich darauf beschränken wollte, zu sagen, daß ein Geistlicher nicht persönlich das judicium sanguinis ausüben dürfe, so könnte man ihm beistimmen; und mehr beweist auch die von Payne aus Hugo a St. Victore [3]) citirte Stelle nicht. Damit wird aber die Möglichkeit einer weltlichen Herrschaft nicht aufgehoben; ein geistlicher Herr kann ja die Strafgerichtsbarkeit in seinem Gebiete durch bestellte Richter ausüben lassen. Eben so wenig kann Payne beweisen, daß das dominium civile mit dem Begriffe eines Communeigenthums sich nicht vertrage. Üben doch auch weltliche Communitäten z. B. Stadtgemeinden ein solches civile dominium über Flecken, Schlösser u. s. w. aus; warum sollte dasselbe geistlichen Communitäten nicht möglich sein? Der zeitliche Machtbesitz der neutestamentlichen Kirche ist bereits in der alttestamentlichen Prophetie

---

[1]) De vita communi clericorum, Serm. 2.

[2]) Polemar citirt aus 12 qu. 1, c. 21 den 40sten (41sten) apostolischen Canon. Vgl. Hefele, C. G. I, S. 787.

[3]) De Sacramentis Lib. II, P. II, c. 7.

vorausgekündet; man lese die Auslegungen des heiligen Augustinus zu Psalm 103, des Nikolaus Lyranus zu Psalm 67, Jesai. c. 52 und c. 60. Schon vor Constantin's Schenkung hatte die Kirche Besitzthümer und Prädien, und auch ein dominium civile, mit welchem z. B. Philipp, Herr von Pannonien das Lorcher Erzbisthum ausstattete, dessen Besitzthümer sodann auf die Passauer Kirche übergegangen sind. (Die Gründung des Lorcher Bisthums durch Quirinus, den Sohn des Kaisers Philippus Arabs, gehört bekanntlich in den Bereich der Fabel.) Die Behauptung, daß Kirche und Geistlichkeit keinen irdischen Besitz haben und keine weltliche Herrschaft ausüben dürfe, bildet den äußersten Gegensatz zu der von vielen Kirchlichen vertretenen Ansicht, daß die Kirche die Oberherrin aller zeitlichen Güter und Gewalten sei. Polemar läßt diese letztere Ansicht dahin gestellt sein, und beschränkt sich unter Hinweisung auf Gerson's [1]) gleichlautende Ansicht darauf, die Erlaubtheit und Rechtmäßigkeit zeitlicher Besitzthümer und weltlicher Dominien geistlicher Personen und Körperschaften zu vertheidigen.

§. 561.

Wie schon erwähnt, hatten die fünfzigtägigen Verhandlungen der basler Theologen mit den Böhmen keinen Erfolg, und erst nachträglich kam unter dem Namen der prager Compactaten ein Vergleich zu Stande, in welchem bewilliget wurde:

1. Daß in Böhmen und Mähren das Abendmahl jedem Erwachsenen auf sein Verlangen unter beiden Gestalten gereicht werde; die Priester hätten jedoch dabei zu bemerken, daß auch unter Einer Gestalt der ganze Christus genossen werde.

2. Die Todsünden, besonders die öffentlichen, sollen nach dem

---

[1]) Si Papa diceretur dominus omnium in spiritualibus, quod constat — sagt Gerson — et in temporalibus, quod alii negant; nihilominus dotatio ecclesiae in jurisdictionibus et dominiis proprietariis temporalibus, et exercitium in illis, neque esse de jure naturali, neque eidem repugnare videntur. Nam Christus neque exercuit talia dominia, neque per expressum successoribus prohibuit, sed reliquit potestatem eorum discretioni (pro varietate temporum) et devotioni christianorum, sic vel sic exercendi. Regulae morales, reg. 107. Opp. III, p. 106.

göttlichen Gesetze und den Anordnungen der heiligen Väter gestraft und ausgetilgt werden, aber nur von den dazu Berechtigten und mit Beachtung des Forums.

3. Das Wort Gottes soll von den Priestern und Leviten, die von ihren Oberen Approbation und Mission dazu haben, frei gepredigt werden, aber in Ordnung, und ohne Beeinträchtigung der Auctorität des Papstes, der in allen Dingen der oberste Ordner ist.

4. Die Kirche kann Güter, Häuser u. s. w., und die Weltgeistlichen können Eigenthum besitzen; aber in Betreff der Kirchengüter sind die Geistlichen nur die Administratoren und müssen sie treu verwalten nach den heiligen Bestimmungen der Väter; ohne Sacrilegium dürfen weder sie noch Andere diese Güter sich aneignen.

Die Böhmen nahmen die Geltung dieser vier Artikel unter die 14 Bedingungen auf, unter welchen sie (im Febr. 1435) sich zur Anerkennung des Kaisers Sigismund als Königs von Böhmen bereit erklärten. Sigismund gieng auf diese Bedingungen ein, und gestand den Utraquisten das Recht zu, den Erzbischof von Prag und seine zwei Suffragane selber wählen zu dürfen. Der Bischof Philibert von Coutances, der nach den basler Conferenzen nochmals im Namen des Concils mit den Böhmen verhandelt hatte, empfieng als Legat des Papstes und der Synode von Rokyczana und vier anderen hussitischen Priestern im Namen der böhmischen Geistlichkeit das Gelöbniß des Gehorsams gegen die römische Kirche, und sprach die Böhmen feierlich vom Banne los. Die einseitige Auslegung, welche die Utraquisten den Artikeln des Concordates gaben, ihre Ungeneigtheit, die Subunisten als Gleichberechtigte neben sich anzuerkennen, die Enttäuschung der Erwartungen Rokyczana's, der auf das Erzbisthum von Prag gehofft hatte, rief neue Unzufriedenheit unter den Utraquisten hervor. Rokyczana predigte gegen die Wiederherstellung des katholischen Kirchenthums, schalt die Mönche Teufel, lästerte den Papst und den Kaiser, und mußte deßhalb fliehen. Payne wurde exilirt, weil er den Papst die babylonische Hure, den Kaiser einen thörichten Hund gescholten hatte. Die Verstimmung der Utraquisten wuchs zusehends, ihre Abneigung gegen die Subunisten wurde immer größer, und so kam es, daß sie nicht nur auf ihre alten vier Artikel, welche sie zu Basel vertheidiget hatten, zurückgiengen, sondern auch in verschiedenen anderen Puncten von der allgemeinen Kirche abgiengen. In dem Verzeichniß der

hussitischen Irrthümer, welche der Verfasser des Chronicon der Saganer Äbte [1]) aufzählt, kommt vor, daß die Hussiten die Nothwendigkeit der Beicht zum ewigen Heile, sowie das Fegefeuer läugneten, die Suffragien für die Verstorbenen, und die Ablässe verwarfen, die Priester, welche Stolgebühren oder Meßstipendien annahmen, der Simonie beschuldigten, die Verehrung der Heiligen, Bilder und Reliquien schmähten, die Entrichtung der Zehnten und andern Gaben an die Geistlichkeit verboten, die Messe auf den Consecrationsact beschränkten, Papst und Bischöfe für überflüssig erklärten, die kirchliche Vorschrift des jejunium naturale vor Empfang der heiligen Communion verwarfen. Bei diesem Verhalten der Böhmen sah man auch römischer Seits die Prager Compactaten nicht mehr als bindend an, sondern nahm an, daß das Übereinkommen durch den Wortbruch der Böhmen gelöst sei, daß es überhaupt der Kirche unwürdig und der guten Sache nachtheilig sei, hartnäckig Widerstrebenden begünstigende Zugeständnisse zu machen, welche von den der Kirche gehorchenden Gläubigen nicht gefordert würden. So konnte es sich also in den weiteren Bemühungen der Päpste um die böhmische Kirche nur darum handeln, die Böhmen einfach zum Gehorsam gegen die Kirche zurückzuführen. Papst Eugen IV hatte das Concordat der Basler mit den Böhmen noch anerkannt, und den berühmten Johannes Carvajal nach Böhmen gesendet (1444), um die Utraquisten zur Beobachtung des Concordates, und wo möglich zur völligen Vereinigung mit der römischen Kirche zu bewegen. Seine Bemühungen waren fruchtlos. Demgemäß sah Papst Nikolaus V die Compactaten nicht mehr als bindend an, und die Böhmen bemühten sich vergeblich, von Carvajal, als dieser zum zweitenmale nach Prag kam (1448), die Bestätigung derselben zu erhalten; eben so wenig gieng er auf das zweite Begehren ein, daß Rokyczana zum Erzbischof von Prag consecrirt würde. Rokyczana soll den päpstlichen Legaten zu einer Disputation aufgefordert haben, aber bei Beginn derselben gleich nach den ersten drei Worten, die er sprach und verwirrt wiederholte, gänzlich verstummt sein; Carvajal aber habe die Worte Rokyczana's zum Anfange seiner eigenen Rede gemacht, und diese in begeisterter Stimmung

[1]) Vom J. 1489, abgedr. in Stenzel's Scriptt. rerum Silesiac. Tom. I, p. 284.

siegreich durchgeführt. Gleichwol vermochte er auch dießmal bei den Böhmen nicht durchzugreifen. Den Bemühungen Capistran's, der im Auftrage des Papstes Nikolaus V zu den Böhmen kam (1451), stellte sich im Voraus der entschiedenste Widerstand entgegen, so daß er gar nicht daran denken konnte, nach Prag zu gehen [1]). Rokyczana schlug ihm drei Orte zu einer Disputation vor; Capistran lehnte aus unbekannten Ursachen jeden derselben ab, verstand sich aber dazu, mit Rokyczana in Böhmisch-Krummau zu verhandeln, wartete jedoch daselbst fast einen ganzen Monat vergeblich auf Rokyczana's Kommen, und hatte sich nebenbei gegen verschiedene wider seine Person ausgestreute Schmähungen und Verläumdungen zu vertheidigen. Seine Äußerungen gegen die Compactaten verstimmten auch den Cardinal Nikolaus von Cusa, bei welchem er sich deßhalb in einem eigenen Schreiben rechtfertigte [2]). Wenn Capistran in's Herz Böhmens nicht einzudringen vermochte, so war dafür sein Wirken in den Gränzgegenden Böhmens, und in den angränzenden Ländern, in Mähren und Schlesien, desto gesegneter; es gelang ihm, viele Tausende von Husiten mit der Kirche zu versöhnen.

In demselben Jahre 1451, in welchem Capistran zu den Böhmen kam, hatte vorausgehend bereits Äneas Sylvius, damals Bischof von Siena, einige Unterredungen mit den Husiten in Tabor, und mit Georg Podiebrad, damals königlichem Statthalter im Namen des minderjährigen Ladislaus, nachgebornen Sohnes des Kaisers Albrecht II. Äneas schildert seine Begegnisse mit den Husiten in einem Briefe an den Cardinal Carvajal [3]). Er erzählt, wie er, auf kaiserliches Geheiß zum Magnatentage in Beneschau reisend, zuerst nach Tabor gekommen sei, wo er ein armes, verwildertes aber gutmüthiges Volk gefunden habe, bei welchem Ziska fast höher als Christus geehrt werde. In Beneschau hörte Äneas, daß der Markgraf von Brandenburg eine Besprechung des päpstlichen Legaten Nikolaus von Cusa mit den böhmischen Magnaten beantragt habe. Um nun auch etwas zur Förderung des Zweckes dieser Zusammen-

---

[1]) Vgl. hierüber die Bolland'schen Acta SS. des Monats Oktober, Tom. X, p. 334 ff.

[2]) Vgl. Acta SS., L. c., p. 339. Ebendaselbst ein Auszug des Briefes Capistran's an den Magnatentag zu Prag vom J. 1452.

[3]) Aeneae Sylvii Epistt., ep. 130.

kunft beizutragen, bat sich Äneas eine Unterredung mit Georg Podiebrad aus. Podiebrad beschwerte sich über Vertragsbruch von Seite der römischen Curie; Äneas erwiderte, das Übereinkommen mit der basler Synode sei zuerst von den Böhmen gebrochen worden, welche trotz des Wortlautes des ersten Artikels der Compactaten die Communion unter beiden Gestalten als unerläßlich nothwendiges Mittel zum ewigen Heile erklärt haben. Sie haben ferner, dem Übereinkommen zuwider, Kindern und Wahnsinnigen die Eucharistie gereicht, und auch sonst sich mancherlei eigenmächtige Änderungen am Ritus der allgemeinen Kirche zu Schulden kommen lassen. Podiebrad erklärte, daß die unverletzte Geltung des Concordates das einzige Mittel sei, die Böhmen zu beschwichtigen; den Antrag, Rokyczana vom Prager Erzbisthum zu entfernen, und die den Subunisten entrissenen Kirchengüter wieder herauszugeben, schien Podiebrad nicht unbillig zu finden. Auf seiner Rückreise kam Äneas abermals nach Tabor, wohin ihn die Bewohner dieser Stadt geladen hatten. Drei husitische Geistliche, ihr sogenannter Bischof, Namens Nikolaus, Johannes Galeth und Wenzel Coranda giengen ihn um eine geistliche Belehrung an. Hier kam nun abermals die Rede auf den Laienkelch, sowie auch auf die Auctorität der Kirche in Glaubenssachen. Nikolaus meinte, er wollte dieselbe gerne anerkennen, wenn sie nur nichts dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes befehlen möchte. Galeth führte, um sein Mißtrauen gegen sie zu rechtfertigen, den scandalösen Vorfall bezüglich der Päpstin Johanna an, und Nikolaus fügte bei, daß es auch andere lasterhafte Päpste gegeben habe, die nunmehr in der Hölle wären. Äneas antwortete ihnen, daß die Päpstin Johanna wahrscheinlichst eine erdichtete Person sei, und daß, wenn Päpste auch aus menschlicher Schwäche gefehlt hätten, doch Keiner öffentlich eine falsche Lehre behauptet hätte. Galeth meinte, die Lehre von der Laiencommunion sub una sei eine solche öffentliche und notorische Fälschung der christlichen Heilslehre. Äneas entgegnete: Ein Gebot, oder gar eine unerläßliche Nothwendigkeit der Communion unter beiden Gestalten lasse sich aus der Schrift nicht erweisen; die altkirchliche Praxis liefere Beweise für das Gegentheil, und diese Beweise müßten um so mehr als maaßgebend angesehen werden, als einzig durch das Zeugniß der kirchlichen Tradition der Streit endgiltig entschieden werden könne. Denn wie sollte man sonst über den richtigen Sinn einer

zweifelhaften, von verschiedenen Religionsparteien verschieden ausgelgten Schriftstelle in's Klare kommen können? Allerdings suchen auch die Husiten das Zeugniß der kirchlichen Tradition auszubeuten, und berufen sich auf die griechische Praxis. Allein, abgesehen davon, daß die griechische Kirche keineswegs die Communion unter beiderlei Gestalten als nothwendig zum Heile erklärt, muß man doch wol fragen, welche von beiden Kirchen als Hüterin der kirchlichen Tradition mehr Ansehen beanspruchen könne, ob die in viele Schismen zerrissene, unter muhamedanischem Joche schmachtende griechische Kirche, oder die an Umfang weit größere, frei und selbstständig von Einem Haupte regierte lateinische Kirche? Hätte Christus den Genuß des Kelches den Laien zum Gesetze gemacht, so müßte die Sitte des Laienkelches nicht bloß bei den Böhmen, sondern bei allen Völkern und in allen Jahrhunderten sich finden; es sei befremdend, daß die Böhmen bei ihren häufigen Gelagen, bei Bier und Wein, und bei ihrer Langschläferei zum Schriftauslegen geschickter sein sollten, als so viele fromme und heilige Männer aller Völker und Zeiten bei Fasten und Wachen. Diese letzte Bemerkung reizte den Unwillen eines wohlbeleibten Husiten. „Was schwätzest du uns so viel von der Herrlichkeit des apostolischen Stuhles vor? Wir kennen den Papst und die Cardinäle; es sind Filze, Polterer, hochmüthige Menschen, die dem Bauche und seiner Lust fröhnen, Lasterknechte, Teufelspfaffen, des Antichrists Vorläufer, deren Gott ihr Bauch, deren Himmel das Geld ist.“ Äneas suchte dem derben Spiele die komische Seite abzugewinnen, legte seine Hand auf den Bauch seines dicken Gegners und sprach lächelnd: Woher kommt doch wol diese Bauchgeschwulst? Was mergelst du dich so sehr durch dein unmäßiges Fasten ab und quälst dich bis zum Hungertode? Ein allgemeines Gelächter folgte dieser Entgegnung, womit der Disput geschlossen war. Äneas gestand sich, daß diesen Menschen durch Belehrung nicht beizukommen sei; er sagte ihnen auch offen, er habe sich bloß deßhalb in eine Unterredung mit ihnen eingelassen, daß man später nicht sagen möge, der Bischof von Siena sei bei den Taboriten gewesen, habe jedoch gegen ihre Lehre nichts Triftiges vorzubringen gewußt.

§. 562.

Nikolaus von Cusa nahm, wie aus den schon erwähnten Berührungen Capistran's und Sylvius' mit seinen Bemühungen um Gewinnung der Böhmen hervorgeht, an der Pacification derselben einen sehr thätigen Antheil, und dieß aus früher Zeit her. Schon in seinem, der basler Synode gewidmeten Werke de concordantia catholica (II, 26) erwähnt er eine Schrift, in welcher er den Irrthum der Böhmen in Betreff des Kelches aus der heiligen Schrift, aus den Decreten der Concilien und den Schriften der Kirchenlehrer widerlegt habe. Da nun die concordantia catholica gegen Ende des J. 1433 vollendet wurde, so muß er jene andere Schrift, auf welche er sich darin bezieht, noch früher ausgearbeitet haben, und meint unter derselben [1]) ohne Zweifel jene beiden Sendschreiben an die Böhmen, welche den Briefen des Nikolaus als ep. 2 u. 3 eingereiht sind. Das erste dieser Schreiben beschäftiget sich, an die Frage vom Laienkelche anknüpfend, vornehmlich mit dem Nachweise der auctoritativen Befugnisse der Kirche in Sachen des Glaubens. Die Weise, in welcher Cusa seinen Gegenstand behandelt, trägt im Vergleiche mit der rein scholastischen Behandlung desselben durch die Redner auf dem basler Concil das unverkennbare Gepräge höherer Begabung und geistiger Durchbildung an sich. Das Wesen der Kirche scheidet sich ihm in drei einander integrirende Elemente: Sacrament, Priesterthum, gläubiges Volk. An das erste dieser drei constitutiven Elemente knüpft nun Cusa in der erwähnten Schrift an, um aus der Bedeutung desselben das ordnungswidrige und verkehrte Verhalten und Treiben der Hussiten zu beleuchten. Die Eucharistie ist das Band des Friedens, der mysteriöse Ausdruck der Vereinigung Christi mit seinen Gläubigen; und dieses hochheilige Sacrament wird von den Böhmen zur Spaltung mißbraucht! Wie können sie, vom mystischen Leibe Christi sich lostrennend, von ihm das Leben zu schöpfen glauben? Welch böser Wahn, aus dem Trinken vom Kelche in der Absonderung von der Gemeinschaft der Gläubigen mehr Heil schöpfen zu wollen, als aus dem Essen vom Oster-

---

[1]) Vgl. Dür, Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit (Regensburg 1847), Bd. I, S. 143.

lamme in der Einheit und Eintracht! Die Böhmen sagen, der Gehorsam gegen Christi Gebot gehe dem Gehorsam gegen das Gebot der Kirche voran. Ein solcher Protest gegen Wahrheit und Recht der kirchlichen Gebote kann doch wol nur aus einer unrichtigen Auffassung der Gebote Christi hervorgehen. Die buchstäbliche Auffassung von Joh. 6, 54 ist so gewiß irrig, als die verkehrte Ansicht Jener, welche im Widerspruche gegen die Kirche aus Luk. 14, 33 folgerten, daß kein Christ etwas Eigenes besitzen dürfe. Die Übungen und Werke eines strengeren Eifers sind nur in so weit lobenswerth und heilsam, als sie innerhalb der Gränzen des kirchlichen Gebotes statt haben. Innerhalb der Kirche steht aber nur Derjenige, welcher seine eigene Meinung nicht vermessen erhebt über den Ausspruch der Mehrheit des kirchlichen Sacerdotiums, welchem von Christus das Wort des Lebens anvertraut worden ist. Augustinus sagt, daß man nicht einmal einem Engel lieber glauben dürfe, als der über den Erdkreis ausgebreiteten Kirche, die dem römischen Bischofe und dem Stuhle Petri anhängt. Der Umstand, daß der heutige Communionritus ein anderer ist, als jener der alten Kirche, darf an dem heiligen Ansehen der Kirche nicht irre machen. Obwol im Wesen der Sache stets sich selber gleich, behält sich doch die Kirche, zufolge der von Christus ihr anvertrauten Vollmacht, vor, den Ritus nach Verschiedenheit der Verhältnisse und Bedürfnisse zu ändern, ja selbst am vielsinnigen Worte der Schrift bald diese, bald jene Seite seines göttlich tiefen Sinnes hervorzukehren, ohne daß damit Sacrament oder Lehre der Kirche im mindesten versehrt würde. Christus selbst hat in Voraussicht der Verschiedenartigkeit der Zeit in den Dienst der Engel und Menschen eine Mannigfaltigkeit ihrer Anordnungen gelegt, wie sie der Mannigfaltigkeit der Zeiten angemessen ist; insbesondere hat er seiner Kirche zur richtigen Beurtheilung der Umstände eine besondere Erleuchtung mitgetheilt. Daraus erhellt zugleich, daß es widersinnig ist, den allgemeinen Ritus der Kirche bloß nach den (historischen) Angaben der Schrift beurtheilen und feststellen zu wollen. Die Apostel haben nicht sowol durch schriftliche Mittheilung, als vielmehr durch mündliche Einwirkung den Glauben verbreitet und die Kirche geleitet; deßhalb gehört auch die communio ecclesiae sanctae et sanctorum unter die zum Heile nothwendigen Artikel des Glaubens. Die heilige Schrift könnte allenfalls auf das Machtgebot

eines widerchristlichen Tyrannen durch Verbrennung aller Exemplare aus der Welt geschafft werden. Von dem christlichen Glauben aber muß man annehmen, daß er durch menschliche Gewaltmittel nicht ausgetilgt werden könne; also muß sein Bestand durch solche Vorkehrungen gesichert sein, daß, so lange es Bekenner desselben gibt, auch eine richtige und untrügliche Auffassung seiner Lehren und Schriften möglich ist. Das Urtheil aller Vernünftigen geht dahin, daß das Ansehen der Schrift und ihr Verständniß auf der Approbation der Kirche beruht, welche die eine Schrift aufnimmt und die andere verwirft; nicht aber setzen sie die Festigkeit der Kirche in die Auctorität der Schrift, obschon auch die Kirche aus der durch sie erhaltenen und approbirten heiligen Schrift wider Jene, welche die Kirche und nicht die Schrift anfechten, eine Stütze- und Vertheidigungswaffe sich zu schaffen gewohnt ist. Und umgekehrt, wird die Schrift angegriffen, so dient derselben ihre Annahme von Seite der Kirche zur Schutzwehr. Demgemäß ist es unmöglich, daß irgend eine Schrift, mag sie ein Gebot oder einen Rath enthalten, bei den Gläubigen im Binden oder Lösen mehr Auctorität habe, als ihr die Kirche durch Wort oder That einräumt. Die Kirche ist der Leib Christi, der die Wahrheit ist, und den Geist der Wahrheit in seiner Kirche stets lebendig und wirksam erhält; in der Kirche spricht Christus, und die Kirche in Christus. Nach Augustinus ist in gegebenen Fällen die Löse- und Bindegewalt in der Kirche nicht geringer, als in Christus. Die katholische Kirche, um den Stuhl Petri gesammelt, wird niemals von Christus weichen, da ihr Christus seine Gegenwart für alle Zeit zugesichert hat. Öfter hat die Kirche allein, ohne Zuziehung der Schrift, über bestimmte Observanzen entschieden, wie unter Anderem die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag bezeugt. Überhaupt steht als Grundsatz fest, daß durch alle jene Gebote der Schrift, von deren buchstäblicher Erfüllung die Kirche später abgegangen ist, Gott nur in so weit habe verbinden wollen, in wie weit dieß die Kirche späterhin nach Bedürfniß der Zeiten für zuträglich erachten würde. So habe das evangelische Gebot, kein Eigenthum zu besitzen, in der Wiege des Christenthums sich auf alle Gläubigen erstreckt, später aber wegen veränderter Umstände sich auf die Mönche eingeschränkt. — Um den Begriff der Kirche gegen jedes Mißverständniß sicher zu stellen, hebt Cusa auf das Bestimmteste hervor, daß darunter die mit der

Cathedra Petri und dem römischen Stuhle geeinigte Christengemeinschaft zu verstehen sei, und belegt diese seine katholische Anschauung mit den bekannten Aussprüchen Augustin's und Cyprian's; er hebt hervor, wie trotz so häufiger schismatischer Absonderungen doch der größere Theil der Gläubigen allezeit in der Einheit der römischen Kirche verharrte. Eine merkwürdige Fügung des Herrn sei es, daß in der römischen Kirche der Primat Petri mit jenem des Apostels Paulus (über die Heidenkirche) in Eins verschmolzen sei, so daß die römische Primatialgewalt die ganze, ungetheilte Fülle apostolischer Vollgewalt in sich schließt. Die Frage, ob die Infallibilität, die in der katholischen Kirche ist, vom römischen Stuhle in die gesammte Kirche ausfließe, oder umgekehrt der gesammten Kirche eignend im römischen Episcopate gleichsam gipfle und sich zusammenfasse, wird von Cusa als eine müßige und unfruchtbare bezeichnet; beide, Kirche und sichtbares Haupt derselben, bedingen sich wechselseitig, die Infallibilität erwächst aus der wechselseitigen Adhärenz der Kirche und der Sedes romana, wie das Menschsein aus der Einigung von Seele und Leib. Zufolge ihrer Infallibilität behauptet die Kirche ein heiliges Ansehen, und man kann ihr ohne schwere Sünde den Gehorsam nicht versagen; selbst in Personenfragen, rücksichtlich welcher das Urtheil der Kirche durch falsche Zeugnisse irre geleitet werden kann, muß dasselbe geachtet werden; der Gehorsam, den z. B. ein ungerecht Excommunicirter der ihn verurtheilenden Kirche leistet, sichert ihm die Gnade und das Leben, das er aus dem, durch den Urtheilsspruch der Kirche ihm versagten Sacramente zu schöpfen hätte. Daraus erhellt aber andererseits auch die schwere Schuld des bis zur schismatischen Sonderung getriebenen Ungehorsams, der sich durch keinerlei Vorwände, durch keinerlei Appellation an das Wort der Schrift oder an die einstmalige Praxis der Kirche rechtfertigen läßt. — Hieran schließt sich nun das im zweiten Briefe Gesagte [1]) als selbstverständliche, unerläßliche Folgerung. Die Böhmen mögen nicht glauben, durch die Communion unter beiden Gestalten mehr Gnade zu erlangen, als durch die Communion sub una; nicht mehr, sondern weniger empfangen sie, so lange sie im Schisma verharren. Der Kirche ist die Macht zu binden und zu lösen irrestrictive anvertraut worden; also sind ihre Urtheile und Gerichte den

---

[1]) Vgl. Düx, Bd. I, S. 154—159.

Aussprüchen Gottes gleich zu erachten. Ihr steht es zu, zu erklären, ob die Communion sub una oder sub utraque statthaben soll; und der Segen des Sacramentes ist an die gehorsame Fügsamkeit unter das Gebot der Kirche geknüpft. Papst Julius I rügte einst das Handeln Derjenigen, welche von dem damaligen Gebrauche der Communio sub utraque abgehend, bloß die in das heilige Blut eingetauchte Hostie darreichten; sie rügt es heute, wenn statt der aus guten Gründen eingeführten Communion sub una der Kelch begehrt wird. Die Gründe, auf welche sich dieses Begehren stützt, sind nicht stichhältig. Christus sagt: Hoc facite in meam commemorationem; aber nicht: hoc modo facite etc. Die Stelle Joh. 6, 54 würde selbst für den Fall, daß sie im Literalsinne zu verstehen wäre, zu nichts Anderem verpflichten, als Fleisch und Blut des Herrn so zu genießen, wie es der jeweilige Gebrauch der Kirche vorschreibt. Cusa weiß ganz wol, daß die Communio sub una erst durch das vierte lateranensische Concil (1215) zum Gesetze gemacht, und durch dasselbe Concil auch die Reichung der Communion an unmündige Kinder abgeschafft worden sei. Aber es genügt, daß dieß, ob früh oder spät, durch die heilige Auctorität der Kirche angeordnet worden ist, um die Pflicht eines unverweigerlichen Gehorsams zu begründen.

Diese Ausführungen bezeichnen den Standpunct, welchen Nikolaus von Cusa später einnahm, als er, bereits Bischof und Cardinal, von dem ihm befreundeten Papste Nikolaus V zum apostolischen Legaten für Deutschland ernannt, und zugleich ermächtiget wurde, mit den Böhmen in Verhandlung zu treten. Von seiner Legationsreise durch Deutschland zurückkehrend, traf er zu Regensburg (1452) Gesandte aus Böhmen, die ihn im Namen der böhmischen Nation um die auf dem Wege apostolischer Legation zu vermittelnde Einleitung der Wiedervereinigung der Böhmen mit der katholischen Kirche angiengen. Mit Beziehung hierauf erließ Cusa nach einiger Zeit zwei Schreiben [1]), eines an alle Böhmen, ein anderes „an alle Adelige, Prälaten, Magistrate, geistliche und weltliche Stellen und Ämter des berühmten Königreiches Böhmen und der Markgrafschaft Mähren". Aus dem ersten Schreiben, in welchem er die ihm vom Papste übertragene Mission für Böhmen ankündiget,

---

[1]) In der Reihe der Cusanischen Briefe epp. 4 et 5.

geht hervor, daß das Ansuchen der Böhmen um seine Vermittelung in ihm die Hoffnung erweckt hatte, die Jakobellianer würden nunmehr auf die Forderung des Laienkelches verzichten, und sich der Praxis der allgemeinen Kirche conformiren wollen; selbst durch Capistran's ungünstig lautende Berichte wollte er sich von dieser Erwartung nicht abbringen. Er beklagt die Enttäuschung seiner Hoffnungen, und verweist auf das nachfolgende zweite Schreiben, in welchem er die vorurtheilsvollen Voraussetzungen der Jakobellianer bekämpft. Sie berufen sich auf die Prager Compactaten. Diese enthalten allerdings keine Ketzerei, und selbst der seeleneifrige, von Gott mit tiefer Einsicht begabte Capistran hält sie nicht für ketzerisch. Sie enthalten aber auch nicht jene Concessionen, welche von den Jakobellianern beansprucht werden; denn gleich im ersten Artikel heißt es, daß das Königreich Böhmen sammt der Markgrafschaft Mähren im Glauben sich der allgemeinen Kirche zu conformiren habe. Wenn nun die allgemeine Kirche lehrt, daß die Communion sub utraque zum Heile nothwendig sei, wie können die Jakobellianer das Gegentheil behaupten wollen? Die Priester der Jakobellianer haben nicht im Geiste der Compactaten gehandelt, sondern das Volk durch Vorspiegelungen eines vermeintlichen Vorrechtes der Böhmen irregeleitet, eben hiedurch aber die Concession des Laienkelches verwirkt. Die Böhmen mögen also auf dieselben weiter nicht mehr hören, und dem Legaten, wenn er zu ihnen kommt, rückhaltlose Unterwerfung unter die Satzungen und Bräuche der allgemeinen Kirche angeloben. — Ein nachfolgendes ausführliches Schreiben „an den Klerus und Gelehrtenstand Böhmens" [1]) wiederholt zum großen Theile jene Ausführungen, welche wir bereits in der ersten Schrift Cusa's an die Böhmen kennen gelernt haben, und geht hiebei auch näher in die Geschichte der kirchlichen Abendmahlsspendung ein, um zu zeigen, wie sich die Communion sub una allmählig gebildet. Das Ergebniß dieser geschichtlichen Darlegung ist, daß der Empfang der Eucharistie nur als Gebot der Kirche, und in jener Form, welche die Kirche gebietet, Pflicht sei.

Die Mahnungen Cusa's fanden kein Gehör bei den Böhmen, wie aus dem letzten Briefe hervorgeht, welchen er in dieser Ange-

---

[1]) In der Reihe der Cusanischen Briefe ep. 6.

legenheit geschrieben [1]). Die Priester der Utraquistenpartei Böhmens fanden sich durch Cusa's Auffassung und Darlegung der Sachlage verletzt; einige Priester aus Klattau beschwerten sich in einem Schreiben an ihn, daß er sie Volksverführer gescholten habe, und bestritten die von ihm den Compactaten gegebene Auslegung. Cusa verwahrt sich gegen den Vorwurf, daß er der böhmischen Priesterschaft habe nahe treten wollen, macht die Böhmen nochmals auf ihre falsche Auslegung der Compactaten, namentlich des ersten Artikels derselben aufmerksam, und bedeutet ihnen schließlich, sie mögen nicht erwarten, daß das Oberhaupt der Kirche, der Statthalter Christi und Richter in Glaubenssachen mit seinen Untergebenen sich je etwa im Wege des Vergleiches verständigen werde, so gütig und väterlich er sich auch sonst zu Jenen herablasse, die sich seiner Leitung in Angelegenheiten des Heiles und Friedens willig und gehorsam fügen.

§. 563.

Im Jahre 1465 hatte in Gegenwart des Königs Podiebrad und einer großen Zahl von Baronen, Rittern und Städteabgeordneten eine Besprechung zwischen den Utraquisten und Subunisten statt [2]). Rokyczana führte das Wort im Namen der Utraquisten; Wortführer der Subunisten war Hilarius, der Decan des prager Domcapitels. Rokyczana beschwerte sich darüber, daß die prager Compactaten nicht mehr als verbindlich angesehen würden. Hilarius entgegnete, daß sie nur ein zeitweiliges Mittel zur Pacification Böhmens gewesen seien, und daß von einer fortdauernden Verbindlichkeit derselben schon deßhalb keine Rede sein könne, weil die Utraquisten, mit welchen das basler Concil sich abfand, die rechtmäßigen Besitzer der Kirchen und Schulen, die Subunisten allenthalben verdrängt und in die Stellen derselben sich eingedrängt hätten. Rokyczana fasse die Compactaten völlig falsch auf, wenn er sie als ein Statut der böhmischen Kirche ansehe; die Kirche Böhmens werde doch gewiß vorzugsweise durch die Subunisten constituirt, d. h. durch diejenigen, die das vielhundertjährige Band, durch welches das

---

[1]) Vgl. Cusa's Ep. 7.

[2]) Disputatio capituli Pragensis cum Rokyzana. Basnage, Lectt. antiqq., Tom. IV, p. 753—776.

kirchliche Böhmen an den apostolischen Stuhl geknüpft ist, nie zerrissen haben und zu den wiklef'schen Neuerern nicht abgefallen seien. Das Eingehen des Concils auf den Abschluß der Compactaten habe bloß den Zweck gehabt, die Utraquisten von jenen verderblichen Grundsätzen zurückzubringen, welche aller kirchlichen und bürgerlichen Ordnung feind sind. Wenn z. B. Papst und König durch eine Todsünde das Recht ihrer Herrschaft verwirken, so könnte, da Niemand weiß, ob er vor Gott der Liebe oder des Hasses werth sei, nach wiklef'scher Ansicht kein König sich als rechtmäßigen Herrscher ansehen, und irgend ein altes Mütterchen beanspruchen, daß der König ihr den Thron räume, weil sie ihn besser verdiene, als er [1]). Da Rokyczana sich über Treubruch beschwerte, so hielt ihm Hilarius entgegen, daß er selber der Wort- und Treubrüchige sei. Denn obschon er dem Concil und dem Papste Gehorsam gelobt hätte, so greife er doch in seinen Predigten den Papst an, lasse in den Kirchen ein böhmisches Lied von erweislich häretischem Inhalte singen, nenne die Kirche, seine Mutter, eine **bestia scariotica** und **meretrix**. Die Utraquisten haben versprochen, mit Ausnahme der Communion unter beiden Gestalten in Allem es der gesammten übrigen Kirche gleichzuhalten. Dieses Versprechen wird nicht gehalten. Denn die Utraquisten bedienen sich beim Taufacte der böhmischen Sprache, verhalten dabei die Pathen die Communion zu empfangen, die sie darnach überdieß den Täuflingen reichen, wollen die Spendung der Sacramente in der prager Metropolitankirche nicht erlauben, taufen die in dieser Kirche Getauften abermals, halten die Gläubigen davon ab, die katholischen Kirchen zu besuchen, um daselbst zu beichten, ja ihre Priester legen es ihren Confitenten theilweise sogar als Bußpflicht auf, in keine solche Kirche zu gehen. Ferner vindiciren sich die utraquistischen Priester gegen alle kirchlichen Canones das Recht zu firmen; eben so lassen sie sich die Weihen gegen alle Ordnung in Italien, oder wo es ihnen sonst möglich ist, heimlich, außer den durch die Kirche bestimmten Zeiten, ohne Rücksicht auf das erforderliche Alter der Ordinanden, mit Übergehung ihrer legitimen Kirchenobern, auf simonistische Weise von simonistischen, suspendirten und degradirten Bischöfen spenden, trotzdem, daß sie im Weiheacte

[1]) **Tunc Dominus Rex subridens** — erzählt der Verfasser des Berichtes — **respondit: Putas quod ego ei statim cederem?**

die genaue Beobachtung und Heilighaltung der kirchlichen Canones anzugeloben haben. Die Utraquistenpriester vernachläßigen die canonischen Tagzeiten, werden auch sonst der Lauheit und Trägheit beziüchtiget. Wie es die Utraquisten mit Bildern und Crucifixen halten, welche schändliche Entehrungen derselben sie sich schon erlaubt haben, ist aller Welt bekannt. Sie haben wol Weihwasser in ihren Kirchen; indeß hörte Hilarius selber den Rokyczana über den Gebrauch desselben geringschätzig reden. In Bezug auf die Meßfeier halten sie sich nicht an die von der Kirche vorgeschriebene Zeit gebunden, und lesen die Messe ohne kirchliche Ermächtigung in slavischer Sprache u. s. w. Der weitere Verfolg des Gespräches führt auf die nähere Erörterung der Gründe, warum den Laien der Kelch nicht gereicht werde, bei welcher Gelegenheit Hilarius bemerkt, daß die Worte des Apostels Paulus: Ego enim accepi, quod et tradidi vobis etc. (1 Kor. 11, 23) an Priester gerichtet waren. Die das kirchliche Böhmen während des ganzen 15ten Jahrhunderts erfüllenden Wirren reducirt Hilarius auf folgende drei Hauptpuncte:

1. Auf Verkennung des Unterschiedes zwischen der gratia gratis data und gratum faciens, woraus die gegen das Recht der legitimen kirchlichen und bürgerlichen Gewalten gerichteten Behauptungen flossen;

2. Auf eine falsche Identificirung des potestas jurisdictionis mit der potestas ordinis;

3. Auf Nichtunterscheidung zwischen der significantia Sacramenti und efficacia Sacramenti, in Folge dessen aus der Nothwendigkeit, das Opfer des N. B. unter den Gestalten von Brot und Wein darzubringen, die Nothwendigkeit, das Sacrament unter beiden Gestalten zu genießen, gefolgert wurde.

Daß dieses Gespräch zu keiner Verständigung und Versöhnung der Utraquisten mit den Subunisten führte, geht einzig schon aus der Thatsache hervor, daß es zwei Jahre später nochmals zwischen beiden zu einer blutigen Schlacht bei Tauß kam. Im J. 1471 starben Podiebrad und Rokyczana, die beiden Hauptstützen des husitischen Utraquismus; Böhmen erhielt nunmehr einen katholischen König, der durch Feststellung vollkommener Rechtgleichheit der Subunisten und Utraquisten in Böhmen endlich den religiösen und bürgerlichen Frieden herstellte.

§. 564.

Neben Wiklef und Hus, welche mit der Kirche förmlich zerfielen, und aus welchen ersterer entschieden außerhalb der Kirche stand und stehen wollte, gab es viele andere Männer, welche für die Gebrechen der damaligen kirchlichen Zustände ein scharfes Auge hatten, und in ihren freimüthigen Klagen darüber mitunter sogar die rechten Gränzen überschritten, aber sich doch nicht bis zur revolutionären Agitation verirrten, und nicht, wie Wiklef und Hus es gethan, das Volk in den Kampf gegen die kirchlichen Machthaber hereinzogen. Einer dieser reformatorisch gesinnten Männer war Theodorich von Niem, der die Epoche der päpstlichen Schismen von Urban VI bis auf Johann XXIII durchlebte, und auch zum Gegenstande geschichtlicher Darstellung machte [1]). In seiner Schrift de necessitate reformationis ecclesiae in capite et in membris [2]) spricht er offen aus, daß die schamlosen Mißbräuche der geldgierigen römischen Curie und das simonistische Treiben des Papstes Johann XXIII den vermessenen Angriffen des Magister Hus auf die päpstliche Auctorität nur allzuviel Nahrung gebe, und daß ohne eine gründliche Reform der römischen Curie an eine Ausrottung der hussitischen Häresie nicht zu denken sei. Er empfiehlt der Sorge des eben zusammengetretenen Constanzer Concils nebst der Nothwendigkeit, das bisher unerhörte Ärgerniß dreier gleichzeitiger Päpste zu beseitigen, dringlichst und vor Allem die Abschaffung der päpstlichen Reservationen, die unter Bonifaz VIII ihren Anfang nahmen, und unter den avignoner Päpsten immer mehr sich häuften. Der geistliche Schaden, der durch diese Praxis angerichtet werde, sei ein ungeheurer; denn durch sie seien die Ämter und Würden der Kirche zur käuflichen Waare geworden, und die Verschlechterung der Kirche in Haupt und Gliedern zumeist gefördert worden. Daneben erwähnt Theodorich als andere, zum Theile verwandte Übel die vielen

[1]) De schismate, oder Historiarum sui temporis Libri IV (wurde in den auf Befehl der Trienter Synode angefertigten Inder verbotener Bücher gesetzt). — Historia de vita Joannis XXIII — Invectiva in diffugientem a concilio Joannem.

[2]) Abgedr. in Gerson. Opp. Tom. II, Append. p. 885—902.

Commenden, die gratias exspectativas, die willkürliche Cumulation incompatibler Ämter, die willkürliche Veräußerung der Kirchengüter — lauter Mißbräuche, welche in den letzteren Zeiten der päpstlichen Kirchenverwaltung eingerissen seien; auch die willkürlichen Translationen der Bischöfe gegen ihren Willen sollen aufhören, und den altersschwachen oder durch Krankheit an Erfüllung ihres Berufes verhinderten Bischöfen lieber Coadjutoren gesetzt werden. Die Gebrechen der päpstlichen Curie fänden sich — fährt Theodorich weiter — vielfach auch in den bischöflichen Curien vor; namentlich klagt er die schmutzige Gewinnsucht vieler deutscher Weihbischöfe an. Zur Reinigung der Christenheit schlägt er einen Kreuzzug nach Palästina vor, durch welchen das Abendland, namentlich Italien, eine Masse unnützen Gesindels losbrächte. Den herabgekommenen Zuständen der deutschen Kirche möchte am ehesten durch Einführung regelmäßiger Provincialsynoden aufzuhelfen sein.

Heinrich von Langenstein, Vicekanzler der Pariser Universität, später Lehrer an der Wiener Hochschule († 1397), welcher drei Decennien früher schrieb [1]), findet den Grund des Verfalles des kirchlichen Lebens und der Erschlaffung aller Zucht und Strenge in dem unter mehrere Päpste getheilten Kirchenregimente, deren Jeder, um sich zu behaupten, seiner Partei möglichst Vieles indulgire. Heinrich nimmt nicht Anstand, wie das Kirchenregiment seines Zeitalters ein schlechtestes, so auch den Zustand der Geistlichkeit desselben einen corruptesten zu nennen, und belegt beide Anschuldigungen durch Aufzählung einer langen Reihe gesetz- und zuchtwidriger Handlungen, Gewohnheiten und Bräuche [2]). Weder Bischöfe, noch Priester thun ihre Schuldigkeit; von einer Pflege des geistlichen Lebens, von einer geregelten Erfüllung der geistlichen Amtspflichten ist keine Rede; die Nonnen sind mehrortig zu Buhldirnen herabgesunken, die Klöster Herbergen und Schenken, die Cathedralkirchen Räuberhöhlen geworden, die Haushälterinnen der Curatpriester sind lediglich Concubinen. Unreife, junge Menschen gelangen zu Prälaturen, verdienstvolle Männer werden hintangesetzt; die große Menge von Religiosen aller Arten nützt der Kirche nichts, die geistlichen Ritter-

[1]) Consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae (verfaßt a. 1381), abgedr. in Gerson. Opp. II, p. 809—840.

[2]) Vgl. O. c., capp. 16—18.

orden kennen keine geistliche Lebensregel, die vielen Exemtionen begünstigen ein strafloses Treiben und lähmen die bischöfliche Amtsgewalt. Bei allem äußeren Pomp und Gepränge des Cultus fehlt es doch an eingreifender Belehrung des Volkes; neueingeführte Feste werden feierlicher begangen, als die vornehmsten Aposteltage; trotz der großen Menge Heiliger, welche die Kirche verehrt, werden noch immer neue Heilige canonisirt. Wozu die Canonisation der schwedischen Brigitta, des Bretagner Herzogs Carl?

Diese letzteren Bemerkungen müssen gegenwärtig anstößig erscheinen, erklären sich aber wenigstens theilweise aus den damaligen Verhältnissen, unter welchen die von einem der dissidirenden Prätendenten des Papstthums vollzogene Canonisation eines Heiligen immerhin im Obedienzkreise seines Gegners beanstandet, oder im Allgemeinen wegen Ungewißheit, wer der rechtmäßige Papst sei, in Zweifel gezogen werden konnte [1]). In anderer, und augenfälligerer Weise verstieß der gleichzeitige Johann von Varennes, welcher die Schäden der Kirche und Geistlichkeit oftmals von der Kanzel aus rügte, und deßhalb von dem Erzbischofe von Rheims, dessen Curie übrigens nach Johann's Aussage gleichfalls im übelsten Rufe stand, zur gerichtlichen Verantwortung gezogen wurde. In den Klagepuncten, über welche er sich im Kerker schriftlich verantwortete [2]), wird erwähnt, er habe geprediget, alles Unheil in der Welt komme von den schlechten Geistlichen her, der Klerus sei unverbesserlich verdorben, der Erzbischof von Rheims zusammt seiner Curie sei einer Schaar von räuberischen Wölfen zu vergleichen. Varennes stellt in seinen Antworten auf diese Klagepuncte in Abrede, daß er die Geistlichkeit in Masse schlechter Sitten beschuldiget, oder bestimmte Personen, namentlich den Erzbischof von Rheims angegriffen, oder, wie ihm weiter vorgeworfen wurde, das Volk förmlich zu einem Sturme gegen die bösen und verdorbenen Geistlichen aufgereizt hätte. Eben so beschwert er sich über verläumderische Verdrehung anderer

---

[1]) Vgl. über die, aus diesem Grunde zu Constanz neuerdings verhandelte Canonisationsangelegenheit der heiligen Birgitta Schwab's Gerson S. 364 — 366.

[2]) Joannis de Varennis, Pastoris S. Leti in dioecesi Remensi, responsiones ad capita accusationum (vom J. 1495). Abgedr. in Gerson. Opp. I, p. 906 — 944.

ihm zur Last gelegter Äußerungen; er habe z. B. nicht gesagt, daß die im Concubinate lebenden Priester ungiltig taufen, sondern daß mancher notorische Concubinarius so sehr nur an seine Concubine und die mit ihr erzeugten Kinder denke, daß er darüber selbst das Taufsacrament in der vorgeschriebenen und einzig giltigen Weise zu spenden versäume, mitunter aus Unwissenheit oder Trunkenheit; woher es kommen möge, daß die Welt gegenwärtig so verdorben sei. Varennes weist ferner die Beschuldigung zurück, gesagt zu haben, daß die Concubinarii nicht giltig consecrirten; er habe vielmehr das Gegentheil gepredigt und das Volk belehrt, daß nicht etwa die Ungiltigkeit der Consecration, sondern das Bemühen, pflichtvergessene Priester zur Besinnung zu bringen, der Grund der kirchlichen Abmahnungen vom Besuche der von Concubinariis celebrirten Messen sei. Auch habe er einmal in einer Predigt bemerklich gemacht, daß die mit einer Todsünde behafteten Priester fehlen, wenn sie, das Meßopfer darbringend, die Consecrationsworte auslassen, weil sie, wenn sie die nicht consecrirte Hostie zur Anbetung erheben, dem Volke einen idololatrischen Act zumuthen. Er will nicht gesagt haben, daß die von einem Concubinarius gespendete sacramentale Absolution ungiltig sei, sondern, daß man nur im Nothfalle von solchen verkommenen Priestern das Sacrament verlangen solle. Er will nicht gesagt haben, daß man den Mendicanten nichts schenken oder den Curatpriestern die Zehnten nicht entrichten solle; sondern, daß man ihnen, weil unter ihnen neben bösen und verkommenen auch gute und fromme Menschen sind, zu geben nicht aufhören solle u. s. w. Unter den übrigen Anklagen fand sich auch diese, daß er sich für einen Heiligen und Wunderthäter ausgegeben habe, und wirklich bei Einigen den Glauben hervorgebracht habe, daß ihm eine besondere und außergewöhnliche Sendung von Gott zu Theil geworden. Johann von Varennes protestirt gegen so böswillige Verdächtigungen, und betheuert, vermessene Äußerungen solcher Art, welche zu der erwähnten Anschuldigung hätten Anlaß geben können, niemals gethan zu haben. Der Ausgang seines Processes ist nicht bekannt. Gerson erwähnt seiner in der Schrift de probatione spirituum mißbilligend [1]), und auch

---

[1]) Probatio spirituum considerat causam quare fieri dicuntur visiones, praesertim quo fine nedum proximo, nedum aperto, sed occulto et lon-

die erste der beiden Abhandlungen Peter's d'Ailly über die falschen Propheten [1]) dürfe nicht ohne Beziehung auf Johann von Varennes geschrieben sein, was zu vermuthen um so näher liegt, da d'Ailly, so wie auch Gerson, in freundlichen Beziehungen zu dem von Varennes angegriffenen Erzbischof von Rheims standen [2]).

Über das Verderben der Kirche in jener Zeit schrieb auch Nikolaus von Clemanges, dessen Schrift de ruina ecclesiae [3]) zu jener Zeit aufgezeichnet wurde, als Frankreich sich von Benedict XIII lossagte (a. 1401 oder 1402). Nikolaus hebt den Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Klerus und jenem der ersten christlichen Zeiten hervor. Er findet den Grund der traurigen Umwandlung desselben in der Vermehrung des Besitzes und der Macht der Geistlichkeit, womit erklärlicher Weise auch das Streben nach Besitz und Macht, und damit Ehrgeiz und Habsucht gewachsen sei, welchen sich bei den reich und mächtig Gewordenen die Laster des Hochmuthes und der Üppigkeit beigesellten. Den Anfang dieser traurigen Verschlimmerung machten die Päpste durch ungebührliche Erhebung ihrer Gewalt über die kaiserliche, durch Aufhebung der canonischen Bischofswahlen, an deren Stelle sie im Interesse des päpstlichen Schatzes die päpstliche Verleihung setzten. Allmählig zogen sie auch die Verleihung der niederen Beneficien an sich, und verkauften sogar Anwartschaften auf künftig zu erledigende Beneficien an unwürdige, oder wenigstens ungeprüfte Exspectanten. Dazu gesellten sich die Annaten und andere drückende Lasten. Den Päpsten thaten es in ihrer Weise die Cardinäle gleich, welche alle möglichen Arten von Beneficien, oft hunderte

---

ginquo. Potest itaque finis primus apparere bonus et salubris et devotus, ad aedificationem aliorum, qui tandem prolabetur in multiplicius scandalum, dum vel non respondebunt ultima primis, vel aliud falsum fictumque deprehendetur in personis fuisse, quod reputabatur sanctitatis et devotionis. Docuit hoc aetas nostra de praedicationibus Dominorum Joannis de Varennis et Joannis Hus et similium.

[1]) Gerson. Opp. I, Append., p. 489—510.

[2]) Von Johann de Varennes existiren einige Briefe an Benedict XIII, welchen er im Namen des kirchlichen Friedens zur Cession zu bestimmen suchte. Siehe diese Briefe (aus dem Jahre 1394) sammt deren Beantwortungen in Gerson. Opp. II, p. 844—866.

[3]) Bei von der Hardt, Conc. Constant., Tom. I, P. III, p. 1—52. Über die Echtheit dieser Schrift vgl. Schwab, Gerson S. 493.

an der Zahl, in sich vereinigen, und Mönche und Canoniker, Reguläre und Säculäre in Einer Person sind. Um diese Art von Kirchentyrannei aufrecht zu halten, halten Papst und Cardinäle mit den weltlichen Fürsten zusammen, und gestatten ihnen den verderblichsten Einfluß auf Besetzung der kirchlichen Ämter. Den Inhabern der höchsten Kirchenwürden thun es die übrigen Prälaten gleich, deren Gedanken, statt auf Studium und Predigtamt, vielmehr auf Mehrung ihres Einkommens gerichtet sind, für welchen Zweck ihnen kein Mittel zu niedrig ist. Viele dieser Prälaten halten keine Residenz und kümmern sich um ihre Diöcesen nicht, sondern suchen Stellen am Hofe, deren Besoldungen sie zu den Einkünften ihrer Bisthümer hinzufügen. Während deß leben die Canoniker und Vicare ohne Aufsicht ihrer Oberen wie die Schweine Epikur's in Müssiggang und sinnlichen Vergnügungen dahin. Vieles wäre zu sagen über die Mönche und Mendicanten, letztere wahre Pharisäer und übertünchte Gräber. Es gibt zwar in jedem kirchlichen Stande auch rechtschaffene Männer, aber die schlechten und verdorbenen bilden weitaus die Mehrzahl, und findet sich ein Besserer, so ist er den übrigen ein Gegenstand der Anfeindung und des Spottes. So könne es nicht länger währen, der Kirche harre ein schreckliches Gericht; beugen wir uns vor Gott, dessen Zorn über uns so schlimme Zeiten verhängt hat; nicht menschliche Bemühung, sondern einzig seine Hilfe kann diese trostlosen Zustände heben [1]).

D'Ailly schildert in einer Zuschrift an Johann XXIII [2]) die der Kirche drohenden Gefahren unter Hinweisung auf eine Denkschrift, welche bereits unter Urban V ein Doctor der Theologie dem Papste und Cardinalscollegium vorgelegt habe. D'Ailly's Schrift zerfällt in vier Abschnitte; er will zeigen: 1. welche traurige Zeit der Kirche bevorstehe; 2. wodurch das Herannahen dieser Zeit beschleuniget werde; 3. welchen Täuschungen man sich darüber hingebe; 4. welchen Trost es für diese Heimsuchung gebe. Daß eine solche

---

[1]) Auch die Briefe des Nikolaus von Clemanges (an König Carl VI, Peter de Luna, Schreiben an das Concil von Constanz u. s. w.) nehmen auf die Zustände der damaligen Kirche einläßlich Bezug. Auszüge aus denselben bei Dür Nik. v. Cusa, Bd. I, S. 71—76.

[2]) Ad Summum Pontificem Joannem XXIII Epist. prima. Abgedr. in Gerson. Opp. II, p. 876—882.

Heimsuchung bevorstehe, ist nach den Prophezeiungen der Schrift nur zu gewiß; denn was die Propheten der Jerusalem des A. B. weissagten, gilt auch jener des N. B. Vgl. Ezech. c. 16 (VV. 5. 6. 7. 9. 12. 15. 25. 39. 46. 51. 52). Daß diese Zeit im Anzuge begriffen sei, geht aus mancherlei unverkennbaren Zeichen hervor. Dahin gehören: die Spaltungen (2 Theff. 3, 2), die allgemeine Corruption, die in der That so sehr überhand genommen hat, daß es in der Kirche übler, als je in der Synagoge, bestellt ist (vgl. Ezech. 16, 51; Jer. 3, 3); die unnatürliche Disproportion zwischen ungemessenen Reichthümern und bettelhafter Armuth im Klerus, dessen Zustände von Oben bis Unten eigentlich nur Eine Wunde darstellen (Jesai. 1, 5. 6); der Hochmuth der Prälaten, die tyrannische Handhabung des Kirchenregimentes, die Beförderung Unwürdiger unter Zurücksetzung verdienter Männer, die Bedrängung der Kirche durch die weltlichen Fürsten und die Verhetzung der Volksmassen, die Abweisung und Verachtung jeder Mahnung und Warnung (Zach. 7, 11. 12; Amos 5, 10; Oseas 4, 6. 9). Dabei gibt man sich den traurigsten Täuschungen hin. Einige meinen, die Prälaten seien die Kirche, die der Herr nie verlassen wird (vgl. dagegen Jerem. 7, 4. 8). Andere meinen, es stehe noch nicht so schlimm, solche Epochen, wie die gegenwärtige, habe es schon öfter gegeben, die Klagen von heute seien dieselben, wie in den Tagen des heiligen Gregor und heiligen Bernhard. Diesen gilt das prophetische Wort bei Jesai. 30, 13. Wieder Andere gibt es, die unbekümmert um das, was kommen mag, einzig ihren selbstsüchtigen Neigungen fröhnen wollen, so lange es geht; die Strafe ist ihnen angedroht in Sprichw. 1, 25. Einige endlich verzweifeln völlig an der Rettung der Kirche, und glauben, es gebe gar kein Heilmittel mehr für die heillosen Zustände derselben. Diesen ist zu sagen, daß, was immer Gott beschlossen haben mag, Buße und Besserung unsere Aufgabe sei; kehren wir wahrhaft um, so wird Gott auch noch in der letzten Stunde sich gnädig finden lassen [1]. — Eine ähnliche,

---

[1] D'Ailly gedenkt bei dieser Gelegenheit anderer Schriften, die er schon früher über diesen Gegenstand abgefaßt: Cito post defuncto Domino Gregorio Papa XI secuta est tam horrenda tribulatio ecclesiae; de qua tamen circa ejus nuncium multa scripsi, et praecipue in quadam epistola invectiva, quam adversus pseudo-Pastores, sub nomine Ezechielis direxi;

und unverkennbar aus derselben Quelle geschöpfte Charakteristik der damaligen Kirchenlage enthält die Rede Gerson's am Feste der unbefleckten Empfängniß auf dem Constanzer Concil [1]).

§. 565.

Da die päpstlichen Schismen als die Hauptursache des trostlosen Zustandes der Kirche, und als das Haupthinderniß jeder Wendung zum Besseren erkannt wurden, so war Hebung des Schisma das allgemeine Losungswort, und die Berathung über die Mittel seiner Beseitigung der erste und vornehmste Gegenstand der Discussionen der Reformfreunde. Die Spaltung der Kirche durch Creirung mehrerer gleichzeitiger Päpste war eine traurige Erbschaft der avignoner Periode des Papstthums. Urban V (1362 — 1370), der erste Papst, der aus Avignon nach Rom übersiedelte, ließ sich durch französischen Einfluß wieder zur Rückkehr nach Avignon bestimmen. Sein zu Avignon gewählter Nachfolger Gregor XI (1370 — 1378) gieng wol auch mit den meisten der Cardinäle nach Rom, wurde aber nur durch den ihn ereilenden Tod von der Rückkehr nach Avignon abgehalten. Den Römern war daran gelegen, daß der neu zu wählende Papst seinen bleibenden Aufenthalt in Rom nehme, was nur unter der Voraussetzung zu hoffen war, daß kein Franzose, sondern ein Italiener gewählt werde. Dieser Wunsch wurde durch die Erwählung Urban's VI, bisherigen Bischofes von Trani, zwar erfüllt; bald aber klagten die mit ihrem Papste zerfallenen Cardinäle über terroristische Beeinflussung ihrer Wahl durch das römische Volk, luden die französischen Cardinäle nach Italien zur Berathung über den Stand der Dinge, und nahmen in Gemeinschaft mit denselben eine neue Wahl vor. Der gewählte Gegenpapst nannte sich Clemens VII. Nur drei italienische Cardinäle hatten sich von der Wahl ferne gehalten, und die Sache vor ein allgemeines Concil zu bringen vorgeschlagen — ein Vorschlag, welchem die Könige von Castilien und Arragonien ihren Beifall

et in sermone de beato Francisca, qui incipit: „Quicunque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos.“ (Gal. 6, 16.) O. c., p. 879.

[1]) Sermo de morbis et calamitatibus ecclesiae et de signis futuri judicii. Opp. II, p. 309 — 313.

schenkten, während Deutschland und England zu Urban VI hielten. König Carl V von Frankreich entschied sich ungern, ließ sich aber endlich zu Gunsten des Clemens VII bestimmen, und drang sofort auch darauf, daß die Universität der königlichen Entscheidung beitrete. Durch französische Verwendung wurden Castilien, Arragonien, Navarra, Savoyen, Lothringen, Schottland gewonnen, die Königin Johanna von Neapel war durch das zurückstoßende Benehmen Urban's gewissermaaßen zum Gegenpapste Clemens hingedrängt worden. So war nun die Christenheit zwischen zwei Päpste gespalten, und wußte nicht, welchen von beiden sie als rechtmäßiges Oberhaupt anzusehen habe. Das Schalten der beiden mit einander ringenden Inhaber der getheilten Primatialwürde rechtfertigte in traurigster Weise die von den Reformfreunden erhobenen Klagen über Druck und Härte von der einen Seite, über Erpressungen von der anderen; auch der Tod der beiden Gegner brachte keine Änderung in die traurige Lage, da jeder aus ihnen einen Nachfolger erhielt, Urban († 1389) an Bonifacius IX, Clemens († 1394) an Peter de Luna, der sich Benedict XIII nannte, und bis zu seiner Entsetzung durch das Pisaner Concil seine Gegnerschaft wider drei aufeinander folgende Inhaber des römischen Bischofsstuhles: Bonifaz IX (1389—1404), Innocenz VII (1404—1406), Gregor XII (1406—1409) aufrecht erhielt.

Die Frage war nun, wie über diese trostlosen Zustände hinauszukommen sei. Den gleich anfangs gemachten Vorschlag, ein allgemeines Concil zu berufen, bekämpften die französischen Cardinäle mit der Bemerkung, daß, wenn Clemens nicht rechtmäßiger Papst sein sollte, Niemand vorhanden sei, dem das Recht zur Berufung zweifellos zuerkannt werden könne; indeß hätten die Aussagen der Wähler Urban's die Ungesetzlichkeit der Wahl Urban's hinreichend dargethan, wodurch die nachfolgende Wahl vollkommen gerechtfertiget, und demnach Clemens VII als der rechtmäßige Papst anzusehen sei. Aber ein Theil der Christenheit hatte sich für Urban entschieden, und seine Wähler sagten erst nachträglich gegen ihn aus, als sie sich durch seine Härte zurückgestoßen fühlten. Die Berufung eines allgemeinen Concils war demnach nicht abzuweisen, und der Pariser Universität gebührt das Verdienst, durch ihr Wirken die Pacification der Kirche d. i. die Zurücklenkung der zerrütteten kirchlichen Verhältnisse in die Bahnen der legitimen Ordnung eingeleitet

und erfolgreich gefördert zu haben. Einer der ersten, der in dieser Sache das Wort ergriff, war Heinrich von Langenstein, welcher in seinem Consilium pacis die Nothwendigkeit und das Recht der allgemeinen Kirche zu einem Zusammentritte in eine feierliche Berathung darzuthun bemüht war. Auf die Bedenken eingehend, welche dem Zusammentritte des allgemeinen Concils entgegengestellt wurden [1]), gibt er zunächst zu, daß das Urtheil über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Wahl auf die Aussage der Cardinäle zu gründen sei; allein diese Aussage sei durch das Verhalten der Cardinäle unsicher geworden, so zwar, daß auch die einsichtigsten Menschen über die Zuläßigkeit derselben im Zweifel seien; demgemäß sei es nothwendig, daß über dieselbe auf einem allgemeinen Concil geurtheilt werde, welchem der Beistand des heiligen Geistes verheißen ist (Matth. 18, 20). Die Verweisung der Sache an die Entscheidung eines allgemeinen Concils hat die Auctorität der Glossatoren des kirchlichen Rechtes für sich, und ist kein Attentat gegen die hohe Rangstellung der Cardinäle; leiden doch auch heilige Lehrer, wie Hieronymus und Augustinus, an ihrem hohen Ansehen keine Einbuße durch die bekannte Thatsache, daß sie mitunter geirrt oder sich widersprochen. Einige meinen, es sei außer Zweifel, daß Urban's Wähler unter terrorisirenden Einflüssen gestanden seien, und deßhalb jede weitere Discussion hierüber überflüssig sei. Allein, die Thatsache der Terrorisirung ist durchaus nicht so sicher festgestellt, wie von Clemens' Anhängern angenommen wird; und gesetzt, die Sachverständigen wären in Anerkennung der Thatsache einig, so müßte doch, um die weit größere Zahl Derjenigen, die nicht urtheilsfähig sind, zu beschwichtigen, und den Machinationen Übelwollender vorzubeugen, die Entscheidung eines allgemeinen Concils angerufen werden. Man sagt ferner, außer einem rechtmäßigen Papste sei Niemand berechtiget, ein allgemeines Concil zu berufen. Dieß ist an sich vollkommen richtig, und reicht für ordentliche und gewöhnliche Verhältnisse aus, nicht aber für außerordentliche Nothfälle. So ist es z. B. denkbar, daß ein Papst in die Häresie falle und deßungeachtet hartnäckig den apostolischen Stuhl besetzt halte, oder daß nach dem Tode eines Papstes alle Cardinäle getödtet oder gewaltsam vom Zusammentreten zu einer neuen Wahl abgehalten

[1]) Consil. pac., capp. 12. 15.

würden, oder daß der Papst zusammt seinen Cardinälen an einem unsicheren Glaubenssatze hartnäckig festhielte. In jedem dieser Fälle müßte das allgemeine Concil ohne päpstliche Ermächtigung zusammentreten. Allen Moralisten ist ferner das Recht der äußersten Noth bekannt, welches gestattet, daß man sich einer fremden Sache gegen den Willen ihres Herrn bemächtigen dürfe, weil die Befugnisse de jure humano dem jus naturale und divinum nicht derogiren können [1]). Man sagt ferner, Niemand habe über die Gesammtheit der Gläubigen zu befehlen, daher könne auch Niemand ein Concil der Gesammtkirche zusammenberufen. Allerdings Niemand außer der römischen Kirche; unter der römischen Kirche ist aber die allgemeine Kirche oder das allgemeine Concil zu verstehen. Man besorgt ferner, daß ein zusammentretendes Concil die Anordnungen beider gegeneinander streitender Päpste aufheben, und dadurch die Interessen

---

[1]) Diese Argumentation Heinrich's greift insofern fehl, als sie die aus der göttlichen Institution des Primates fließende und jure divino feststehende Befugniß des Papstes, das allgemeine Concil zu berufen, in Abrede stellt. Es war nicht nöthig, das Berufungsrecht des Papstes als jus humanum hinzustellen, da es auch für den Fall, daß es jus divinum ist, nicht schon ein jus absolutum ist, wie denn auch die leges divinae nicht darum auch schon absolut verbindliche Gebote sind. Absolut geboten ist nur dasjenige, was allezeit und unter allen Umständen geschehen muß; daß aber der Papst das Concil berufe, ist von Gott nur hypothetisch geboten, da sich Umstände denken lassen, unter welchen eine solche Berufung durch den Papst nicht möglich ist. In diesem Sinne ist weiter auch richtig zu stellen, was Heinrich über die den gegebenen Verhältnissen zu attemperirende ἐπιείκεια als directiva justi legalis bemerkt. Denn er verfällt dem starren legistischen Absolutismus gegenüber offenbar in eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art, wenn er sagt: Quidam juris periti et indocti in Theologia et in morali Philosophia, volentes leges communes et positivas sanctiones in omnibus casibus observari, juxta verborum corticem seu superficiem, faciunt saepe contra justitiam et bonum publicum, et contra intentionem legislatorum; transgredientes dictamen rectae rationis propter quasdam verbales traditiones hominum, quarum intentionem non attendunt, legum justas interpretationes audire contemnentes; cum tamen licitum sit theologis, qui sunt ἐπιεικεῖς divinae legis, mentem Christi interpretari et declarare, ut patet in interpretatione magni mandati in Lege, quod ad literam a viatoribus impleri non potest, sed ad sensum Doctoris (O. c., p. 832).

Vieler bedrohen werde, wodurch die Verwirrung nur noch schlimmer werden müßte. Diese Besorgniß ist ungegründet, und verkennt, daß das Concil versöhnen und ausgleichen soll. Ein anderer Einwand wird von der Stellung des Papstes über dem Concil gegen die Giltigkeit der Beschlüsse des Letzteren hergenommen. Aber das Concil soll ja nichts beschließen, ohne früher ermittelt zu haben, wer als wahrer Papst zu gelten habe. Oder man kann auch sagen, daß in einem solchen Falle der Papst, das secundäre Haupt der Kirche, durch Christus, das untrennbare und primäre Haupt supplirt werde. Einige meinen, man habe den gegenwärtigen Zustand der Kirche als eine Heimsuchung Gottes anzusehen, aus welcher Gott schon wieder heraushelfen werde. Aber folgt daraus, daß man bei dieser Noth müßig zusehen soll? Fordert nicht die heilige Pflicht der Pietät gegen die Kirche, daß man alle Kräfte zur Beseitigung ihrer Nöthen aufbiete?

§. 566.

So richtig nun diese letztere Bemerkung war, so konnte doch über die dem Zusammentreten des Concils vorausgehenden Maaßnahmen Meinungsverschiedenheit herrschen. Auch Gerson war tief überzeugt, daß man den Zustand der Spaltung nicht belassen könne, und daß es kein Gesetz gebe, welches der Herstellung der kirchlichen Einheit hinderlich sein könnte [1]; er rügte ernstlich das Verhalten Jener, welche aus Servilität oder Parteileidenschaft den nothwendigen Maaßnahmen zur Herausführung aus unhaltbaren Zuständen entgegenwirken, oder aus Interessirtheit geflissentlich dagegen intriguiren [2]. Er mißbilligte aber entschieden das ungestüme Verhalten jener Universitätsmitglieder, welche, in dem einmal begonnenen Kampfe von Leidenschaft fortgerissen, darauf drangen, daß dem Peter de Luna, dem Nachfolger des avignoner Papstes Clemens VII, der Gehorsam

---

[1] Vgl. Gerson's Predigt am Epiphaniefeste 1391: Sermo factus Parisiis coram rege. Opp. III, 980. Vgl. Schwab's Gerson S. 126.

[2] Predigt am Osterfeste 1394 in Gegenwart der königlichen Prinzen, die Clemens VII zu gewinnen suchte: Opp. III, p. 1204—1214. Vgl. Schwab S. 129.

aufgesagt werde, um ihn auf diesem Wege zur Cession zu nöthigen [1]). Die Substraction lasse sich nicht genügend rechtfertigen, da man nur einem erweislich schismatischen oder häretischen Papste den Gehorsam künden dürfe; mit demselben Rechte, mit welchem man Benedict XIII den Gehorsam künde, könne man aus unerwiesenen Gründen den weltlichen Fürsten den Gehorsam künden; die Lage der Kirche werde, wenn die Verleihung der Beneficien von dem nicht weiter anerkannten Papste auf die Prälaten übergehe, nicht besser, die weltlichen Fürsten würden Gelegenheit finden, die kirchliche Jurisdiction und das kirchliche Vermögen noch mehr zu schmälern. Nachdem aber die Substraction ausgesprochen worden war (1398), so rieth Gerson abermals von der, durch den Universitätstheologen Courtcuisse (Breviscoxa) dem König eingerathenen Berufung eines Generalconcils der avignoner Obedienz ab [2]). Der Zweck eines solchen Concils könnte nur sein, über Benedict XIII Gericht zu halten; allein die Sentenz dieses Concils darf nicht auf unbedingte und allgemeine Anerkennung rechnen, da es kein unfehlbares Urtheil über Thatsachen ansprechen könne, deren Wahrheit und Gewißheit die vielen Freunde Benedict's außerhalb Frankreich sicher nicht zugeben werden. Möge man erwägen, welche Folgen die von dem beabsichtigten Concil zu unternehmenden Schritte nach sich ziehen dürften! Wolle man aber jene Gefahren nicht heraufbeschwören, so bleibe nur das Andere möglich, daß man die voreilig ausgesprochene Substraction zurücknehme, und die Obedienz restituire. Für Letzteres erklärten sich auch d'Ailly und Nikolaus von Clemanges. Wirklich wurde die Substraction zurückgenommen (1403), und die bei dieser Gelegenheit gemachten Verheißungen Benedict's, die Alles enthielten, was die Reformfreunde wünschten, erfüllten Gerson mit großer Freude [3]), die jedoch bald sehr enttäuscht wurde, als Benedict XIII im Widerspruche mit seinen Zusagen die während der Substraction vollzogenen Provisionen und Wahlen beanstandete, und die ihm zustehenden Bezüge aus der Zeit der Substraction einfordern ließ. Gerson war ein Mitglied der königlichen Gesandtschaft, die zu Benedict abgieng, und ihn, leider vergeblich, umzu-

---

[1]) Tractatus de schismate. Opp. II, p. 14—17.

[2]) Vgl. die kleineren Tractate Gerson's: Opp. II, p. 17—35.

[3]) Vgl. seine Pfingstpredigt vom J. 1403, Opp. II, S. 35—43.

stimmen suchte; Gerson gab den Empfindungen, die sich ihm hiebei aufdrängten, in einer Rede Ausdruck, die er am Neujahrstage 1404 zu Tarascon in Benedict's Gegenwart hielt [1]). Diese Rede war eine förmliche Exhorte an Benedict, dem die Pflicht der Cession in der nachdrücklichsten Weise eingeschärft und der Widerspruch seiner Versprechungen mit seinen Handlungen vor Augen gehalten wurde. Gleichwol trat Gerson noch im nächstfolgenden Jahre auf d'Ailly's Seite, als dieser die neuerdings vorgeschlagene Substraction bekämpfte, und statt dessen ein Concil der Obedienz Benedict's vorschlug, welcher sodann die Beschlüsse desselben zu vollziehen hätte. Dann erst, nachdem der allgemeine Unwille über das Verhalten Benedict's sowol, als Gregor's XII, welche beide trotz ihrer Versicherungen, dem Frieden der Kirche jedes Opfer bringen zu wollen, nicht vom Platze weichen wollten, dahin geführt hatte, daß Frankreich den avignoner Papst, die römischen Cardinäle ihren Gregor aufgaben, und beide Parteien zur Abhaltung eines nach Pisa zu berufenden Concils sich vereinigten, trat auch Gerson vollkommen der Unionspartei bei, d. h. derjenigen, welche das Schisma durch förmliche Entsetzung des avignoner Papstes gehoben wissen wollte.

Die pariser Universität hatte ihre ersten öffentlichen Schritte in der Angelegenheit des Schisma im J. 1394 gethan, als sie es dahin gebracht, dem König Karl VI ihre, durch Nikolaus von Clemanges redigirten Vorschläge über die Mittel zur Herstellung der kirchlichen Einheit überreichen zu dürfen. Das Universitätsgutachten bezeichnete drei mögliche Wege zur Erreichung dieses Zieles. Der erste derselben wäre, beide Päpste zum freiwilligen Rücktritte (cessio) zu bewegen; als zweiter möglicher Weg wurde die Niedersetzung eines aus beiden Obedienzen gewählten Schiedsgerichtes vorgeschlagen; als dritter Weg die Berufung eines allgemeinen Concils. Die Übermittelung dieser Vorschläge an Clemens VII verkürzte diesem das Leben. Nach der gegen Wunsch und Willen des französischen Königs erfolgten Erwählung Benedict's XIII sprach d'Ailly zuerst für die Cessio als einfachsten Weg zur Beendigung des Schisma; die Universität reichte beim König einen in diesem Sinne abgefaßten Vorschlag ein, eben so bei Benedict. Das von Benedict nicht beachtete Schreiben der Universität wurde nun von dieser an

[1]) Opp. II, p. 54—73. Auszug aus derselben bei Schwab, S. 171—178.

alle Gläubigen gerichtet. Der französische Episcopat trat der Ansicht der Universität bei, und stellte das weitere Handeln für den Fall der Zustimmung Benedict's dem König anheim. Ein Mitglied der bischöflichen Versammlung, Simon von Cramaud, Patriarch von Alexandrien, wurde aus unlauteren Motiven der Agitator der Pariser Universität, und die überstürzenden Schritte derselben in dieser Angelegenheit gehen zum großen Theile auf seine Rechnung. Benedict XIII verwarf die Cessio als eine unzukömmliche und widerkirchliche Maaßregel; die Universitäten von Toulouse und Oxford stimmten der Verwerfung der Cessio bei, nachdem früher bereits der Dominicaner Jean Hayton (Azo) an der avignoner Universität Sätze aufgestellt hatte, durch welche das kirchenrechtliche System der pariser Universität im Principe angegriffen wurde. (Vgl. Unten §. 570.) Dadurch wurden aber freilich die Geister in Paris nur noch mehr erhitzt; die Wortführer der Reformpartei regten Discussionen an, welche nicht nur bei den ihrer Sache Abgeneigten heftigen Widerspruch hervorriefen, sondern auch von aufrichtigen Reformfreunden mißbilliget wurden. Auch Gerson [1]) mahnte ernstlich von der unzeitigen Besprechung solcher Fragen ab, die weit entfernt, zum Ziele zu führen, nur Ärgerniß geben könnten und den Ruf der Universität beflecken müßten. Demgemäß konnte er, ohne sich untreu zu werden, für die Zurücknahme der auf Drängen der Universität ausgesprochenen Substraction [2]) wirken, und doch zugleich den Kundgebungen der toulouser Universität sehr entschieden entgegentreten, welche, nachdem in Folge der aus der Substractionserklärung für Frankreich erwachsenden Verlegenheiten die Dinge sich zu Benedict's Gunsten wendeten, den Muth gehabt hatte, in einem an den König gerichteten Schreiben der pariser Universität zu Leibe zu gehen [3]). Gerson äußert sich über diesen Brief in seinem Trialogus [4]),

---

[1]) Opp. II, p. 7—9.

[2]) Die der Substractionserklärung vorausgehenden Reden, darunter jene Cremauy's, des Vorsitzers der zu ihr rathenden Versammlung bei Mansi XXVI, p. 839—918.

[3]) Das Schreiben abgedr. bei Martene thesaur. II, p. 1226—1230; Auszug aus demselben bei Schwab S. 153 f.

[4]) Trialogus in materia schismatis (abgefaßt im Jahre 1402), Opp. II, p. 83—105.

einem Gespräche zwischen dem Eifer, der Benevolenz und der Besonnenheit. Er rügt zunächst, daß die toulouser Universität erst dann, als es nicht mehr gefährlich schien, gegen die Substraction zu sprechen, den Gefühlen ihrer Entrüstung freien Lauf ließ, nachdem sie vier Jahre geschwiegen und das königliche Haus im Irrthum hatte verharren lassen. Er bezeichnet es als Anmaßung, daß die Toulouser sich zu Lehrmeistern der pariser Universität aufwerfen wollten, die alle anderen Universitäten durch Ansehen und Alter überrage [1]. Er retorquirt die Beschuldigung des Ungehorsams gegen den Papst mit der Beschuldigung des Ungehorsams gegen Gott, welchem man mehr gehorchen müsse als den Menschen; die Toulouser wären es Gott schuldig gewesen, den Verkehr mit einem als Schismatiker und Häretiker verrufenen Manne zu meiden, sie hätten den Vicar nicht höher stellen sollen, als den Herrn selber. Gerson gibt zu, es mögen einige Mitglieder der pariser Facultät bei der Beantragung der Substraction sich von unlauteren Absichten haben bewegen lassen; aber es sei maaßlos und ungerecht, deßhalb die ganze Universität zu verurtheilen. Die Substraction war ein Beschluß, der aus dem Gewissen Derjenigen hervorgieng, die an die Rechtmäßigkeit der Obedienz gegen Benedict zu glauben sich außer Stande sahen. Gerson hebt indeß auch die andere Seite der Sache hervor, welche er von den Gegnern der Aussöhnung mit dem Papste beachtet wünscht; allerdings habe Benedict gefehlt, daß er die Cessio so lange nicht angeboten, aber man müsse als Christ die Fehler der Regierenden noch schonender beurtheilen, als die eines jeden Andern, weil es für sie am schwersten sei, nicht zu fehlen. Christus gebietet, den Pharisäern zu gehorchen, der Apostel, widrige Herren zu ertragen; nach Aristoteles steht der Fürst geradezu über aller Wiedervergeltung. Soll das, was nach Vernunft und christlicher Lehre von weltlichen Fürsten gilt, in seiner Weise nicht auch auf den Herrn und Knecht Aller, auf den Papst anzuwenden sein?

Aus dem Gesagten geht nun freilich hervor, daß Gerson Benedict

---

[1]) Cramaud hob in den a. 1407 wieder erneuerten Verhandlungen gegen Benedict das ehrwürdige Alter der Pariser Universität hervor, die durch Julius Cäsar von Paris nach Rom verpflanzt, von Karl d. Gr. aus Rom wieder nach Paris versetzt worden sei; Beide hätten gerne den Rath dieser Körperschaft vernommen!

schon zur Zeit der Substraction für schuldig und entsetzbar hielt, und den Proceß gegen ihn hauptsächlich nur um der schlimmen Folgen willen aufhalten wollte. Nachdem seine Hoffnung auf eine freiwillige Cession zu nichte geworden war, sah er das zweifelhafte Recht Benedict's und seines Gegners als ein völlig verwirktes an, und hielt im Anschluß an die Grundsätze Heinrich's von Langenstein dafür, daß die allgemeine Kirche handelnd einzutreten habe, in deren Namen die vereinigten Cardinäle der aufgelösten beiden Obedienzen ein Concil zu berufen und eine neue Papstwahl vorzunehmen hätten. Indeß hatten die Cardinäle, namentlich jene von Gregor's Obedienz, anfangs große Bedenken, ob sie nach dem bestehenden Rechte hiezu ermächtiget wären; ein allgemeines Concil könne nur durch einen rechtmäßigen Papst berufen werden, von den beiden gegen einander streitenden Inhabern der kirchlichen Primatialwürde sei keiner solcher Verfehlungen überwiesen, um deren willen er nach kirchlichem Rechte der Papstwürde verlustig gehen müßte. Wie nun die bestehende kirchliche Rechtsdoctrin durch die Universitäten ausgebildet worden war, so glaubte man auch, daß die über die vorzunehmenden Schritte aufgeworfenen Bedenken durch Universitätsgutachten gehoben werden müßten. Der Cardinal Balthasar Cossa veranlaßte die Universität Bologna, ein den Befugnissen der Cardinäle günstiges Votum abzugeben: Die Cardinäle seien nicht bloß berechtiget, sondern verpflichtet, die nöthigen Schritte zu thun, um einem Schisma ein Ende zu machen, das durch seine Dauer in Häresie übergehen könne. Unterlassen sie es, den Papst zur Beseitigung des Schisma zu bestimmen, so geht ihre Befugniß auf die Gläubigen über, zunächst auf die Provincialconcilien, welchen auch Fürsten, Adel und angesehene Bürger beizuziehen sind. Kommt der Papst ihrer Aufforderung nicht nach, oder gibt er keinen rechtmäßigen Grund seines Nichtnachkommens an, so ist ihm, tanquam nutritori schismatis et haeresis et incorrigibili der Gehorsam zu entziehen. Diese Deductionen waren auf mancherlei Stellen des corpus juris gestützt, welchen sich andere entgegengesetzter Tendenz hätten entgegenstellen lassen. Die pariser Theologen, die gleichfalls die öffentliche Meinung zu Gunsten des freien Handelns der Cardinäle zu stimmen suchten, argumentirten aus dem Wesen der kirchlichen Gewalt. Gerson erklärte [1]), daß die Cardinäle im

[1]) Octo conclusiones per plures Doctores in Italiae partibus approbatae,

Wahlgeschäfte als Committenten der Einen Kirche handeln, um deren Einheit willen der Papst da ist. Wenn sie demnach sich eidlich verpflichten, daß der zu Wählende zur Cessio im Interesse der kirchlichen Einheit verhalten sei, so ist der Gewählte zusammt seinen Wählern durch den gemeinsamen Eid der ganzen Kirche verpflichtet, die mit Recht erwartet und fordert, daß die Cardinäle sich der Obedienz des Gewählten entziehen, wenn dieser seiner eidlich übernommenen Pflicht nicht nachkommt. Die Cardinäle würden im entgegengesetzten Falle als meineidig, und bei ihrem Meineid beharrend der Häresie verdächtig erscheinen. Peter d'Ailly, der dem avignoner Papste Benedict XIII möglichst lange angehangen hatte, erklärte auf der Provincialsynode zu Aix im Anfange des J. 1409 [1]), daß die Einheit der Kirche letztlich in ihrem Haupte Christus begründet sei, dessen mystischer Leib die Kirche ist. Demnach bleibe die Kirche auch ohne Papst Eine, und habe (gemäß Matth. 18, 20) unmittelbar von Christus die Gewalt und Auctorität, zur Erhaltung ihrer Einheit in einem, ihre Gesammtheit repräsentirenden Concil zusammenzutreten. Die Befugniß ergibt sich schon aus der natürlichen Idee eines organischen Ganzen; jeder Körper, der natürliche wie der sociale, widerstrebt seiner Trennung und Auflösung, um so mehr gewiß auch der geistliche Leib der Kirche, die in der Schrift als wohlgeordnetes Lager geschildert wird. Die vier Concilien, von welchen die Apostelgeschichte erzählt, wurden nicht durch Petrus, sondern durch den gemeinsamen Willen der Kirche berufen, und auf einem Concil zu Jerusalem hat nicht Petrus, sondern Jakobus den Vorsitz geführt und entschieden. Die räumliche Ausdehnung der Kirche brachte es mit sich, daß die Berufung der Concilien nicht mehr ohne Auctorität des Papstes geschah. Diese sachgemäße Beschränkung des Rechtes der allgemeinen Kirche hebt jedoch das Recht selber nicht auf, da kein positives Gesetz der Kirche die Gewalt entziehen kann, die ihr nach natürlichem und göttlichem Rechte zukommt. Bei dieser Gelegenheit führt nun d'Ailly die schon oben von Heinreich von Langenstein erwähnten Fälle an, in welchen

---

quarum dogmatizatio utilis videtur pro exterminatione moderni schismatis. Opp. II, S. 110 f.

[1]) Aliquae propositiones utiles ad exstinctionem schismatis praesentis per viam concilii generalis. In Gerson. Opp. II, S. 112 f.

das allgemeine Concil ohne Papst zusammentreten könne. Gegenwärtig, wo ein von der gesammten Kirche anerkannter, zur Berufung eines allgemeinen Concils unbestreitbar befugter und bereitwilliger Papst nicht vorhanden ist, muß von der in normalen Verhältnissen geforderten Berufung des Concils als rechtlich nothwendigem Requisite abstrahirt werden. Gegen die, wider das beantragte Concil und die damit zusammenhängenden Maaßnahmen vom Standpuncte des kirchlichen Rechtes aufsteigenden Bedenken bemerkt Gerson [1]), daß eine strenge Beobachtung des gesetzlichen Herganges nicht nöthig sei, weil das Concil überhaupt nichts Unbilliges wolle; es stehe dem Concil frei, einzelne canonische Bestimmungen fallen zu lassen, oder sie in einem, der Herstellung des Friedens angemessenen Sinne zu interpretiren. Das allenfallsige Begehren der beiden Päpste, daß Diejenigen, die sich von ihnen lossagten, vom Concil ausgeschlossen bleiben müssen, wäre als unstatthaft abzuweisen, weil Diejenigen, welche für die Einheit der Kirche einstehen, von den Päpsten nicht als „Feinde" angesehen werden können. Eben so wenig können die Päpste verlangen, daß ihnen vor Einleitung der im Interesse des Friedens zu ergreifenden Maaßnahmen die Obedienz restituirt werden müsse; daß Jemandem das früher mit Unrecht Besessene restituirt werde, ist weder durch göttliches, noch durch natürliches Gesetz geboten, und gilt auch im menschlichen Gesetze nicht unbedingt. Die kirchliche Einheit ruht auf einem vierfachen Gesetze, dem göttlichen, natürlichen, canonischen und bürgerlichen; die beiden letzten Arten von Gesetz müssen den Forderungen des natürlichen und göttlichen Gesetzes sich unterordnen. Übrigens sieht Gerson auch den Fall vor, daß die Theilnahme am Concil keine allgemeine sei, sondern viele aus beiden Obedienzen die neue Wahl nicht anerkennen. Käme es so, so wäre die Wahl bis zum Ableben der beiden Prätendenten zu verschieben, indem es besser sei, den Frieden spät, als gar nicht zu erhalten.

Gerson entwickelte die in diesen Erörterungen ausgesprochenen Grundsätze noch weiter in seinem Commonitorium [2]), so wie in der Rede, die er im Namen der Universität an die dem Concil von

---

[1]) De unitate ecclesiastica. Opp. II, p. 113 – 121.

[2]) Opp. II, p. 121—123.

Pisa zureisende englische Gesandtschaft hielt [1]), und faßte das in beiden Schriften Enthaltene in der Abhandlung zusammen, die er während seiner Anwesenheit bei der pisaner Synode ausarbeitete [2]). Der Gottmensch Christus, der wahre Bräutigam der Kirche ist mit der Kirche nach Gottes Willen unlöslich verbunden. Er wird sich niemals so von ihr trennen, daß sein gnadenvoller Verband mit ihr aufhörte, in dessen Kraft die Kirche Glaube, Hoffnung, Liebe und die sonstigen Gnadengaben des heiligen Geistes empfängt. Eben so wenig wird er je seinen Einfluß auf die Kirche durch die verschiedenen hierarchischen Stufen und Ämter zurückziehen, so daß diese in Christi Namen zu bestehen und zu wirken aufhören würden. Priesterthum, Episcopat und Primat der Kirche sind durch Christus selbst eingesetzt; und wenn Hieronymus meint, die Apostel hätten sich selber den Petrus zum Oberhaupte gewählt, so kann dieß nur den Sinn haben, daß sie durch ihre Wahl einen vorausgegangenen Auftrag Christi vollzogen. Wer die monarchische Verfassung der Kirche läugnet, irrt gegen den Artikel von der Einheit der Kirche, und muß gleich Marsilius u. A. als Häretiker verurtheilt werden. Obschon aber das Papstthum eine bleibende Institution ist, sind doch die einzelnen Päpste als bestimmte geschichtliche Persönlichkeiten nicht so unlöslich mit der Kirche verbunden, daß eine Trennung derselben von der Kirche nicht möglich wäre. Sie können durch freiwillige Verzichtleistung aufhören, Päpste zu sein; denn die geistliche Ehe, durch welche sie mit der Kirche verbunden sind, ist kein Sacrament, und das Gelöbniß, durch welches sie sich der Kirche widmen, hört auf, verbindlich zu sein, wenn es als dem Seelenheile hinderlich erkannt wird. Der Papst kann in gewissen Fällen gegen seinen Willen von der Kirche getrennt werden. Wie er ihr den Scheidebrief geben kann, so muß auch sie sich von ihm lösen können. Wird sie durch die Verbindung mit ihm gefährdet, so ist es für sie ein Gebot der Selbsterhaltung, sich von ihm zu scheiden. Warum sollte sie nicht dasselbe Recht der Selbstvertheidigung gegen den Papst haben, welches jedem Einzelnen, falls er durch ihn in seinen menschlichen Urrechten bedroht würde, zukommt? Der Papst kann von

---

[1]) Opp. II, 123—130. Vgl. Schwab S. 225.

[2]) De auferibilitate Papae ab ecclesia. Opp. II, p. 209—224. Vgl. Schwab S. 250 ff.

der Kirche getrennt werden durch ein allgemeines Concil, welches gegen seinen Willen zu Stande kommt; dieses handelt gegen ihn im Namen Christi, welcher, wie der Kirche, so auch des Papstes Haupt ist. Das Concil kann ihn durch richterlichen Spruch entfernen; denn obwol die Kirche die Regierungsgewalt (und die darin enthaltene Zwangsgewalt) nur insofern hat, als sie den Papst in sich schließt, sind doch die Schlüssel nicht sowol uni, als vielmehr unitati (der Gesammtkirche) übergeben. Nach Aristoteles hat jede Communität das Recht, ihren Fürsten zurechtzuweisen, und den unverbesserlichen zu entfernen. Auch die Kirche hat dieses Recht, und kann darauf nicht verzichten. Petrus mußte sich vor der Kirche rechtfertigen, sonst hätte die Kirche ihm nicht geglaubt (Apgsch. c. 10; 1 Petr. 3, 15); Symmachus, Marcellin, Gregor u. A. haben sich dem Urtheile der Synode ex debito unterworfen. Die Synode kann die Gewalt des Papstes beschränken, um sie zum Besten der Kirche zu lenken, welcher als unfehlbarer Richterin das Endurtheil über Alles, was zu glauben und zu thun ist, zusteht. Ego nec evangelio crederem — sagt Augustinus — nisi me ecclesiae auctoritas commoveret. Die Kirche oder das Concil kann dem Papste die Jurisdictionsgewalt zeitweilig oder für immer entziehen. Das Entsetzungsurtheil der Kirche ist nach Gerson's Ansicht nicht declarativ, sondern im strengen Sinne des Wortes constitutiv oder richterlich, so daß der Papst erst post latam sententiam aufhört, Papst zu sein. Die entgegengesetzte Ansicht scheint ihm eine Hinneigung zur wiklef'schen Lehre zu involviren, welcher zufolge ein Ungerechter, Todsünder u. s. w. eo ipso schon der Herrschaft verlustig wäre. Indem die Kirche gegen den Papst im Wege Rechtens vorgeht, hält sie sich an äußere, offenkundige und durch Zeugenaussagen in rechtlich giltiger Weise erprobte Facta, oder an andere rechtsgiltige Präsumtionen. Demgemäß könnte es wol geschehen, daß der Papst als Häretiker oder Schismatiker entsetzt würde, ohne es in Wahrheit zu sein. Der Papst könnte daher ohne seine Schuld, niemals aber kann er ohne Grund entsetzt werden. Gerson führt verschiedene solche Fälle an, in welchen nach seiner Ansicht eine unwiderrufliche Neuwahl berechtiget wäre; z. B. wenn ein von den Saracenen gefangener Papst als todt angesagt würde, während er doch noch am Leben wäre u. s. w. Hieher gehöre im Besonderen der Fall, daß die Cardinäle nicht im Stande seien, die Kirche von der Canonicität

der getroffenen Wahl hinreichend zu überzeugen; und dieser Fall sei eben im gegenwärtigen Schisma eingetreten.

§. 567.

Die vorstehend entwickelten Anschauungen Gerson's über die Idee der kirchlichen Gemeinschaft und über die kirchliche Gesellschaftsverfassung bilden, obwol nicht kirchlich correct, dennoch einen beruhigenden Abschluß im Verhältniß zu Lehren und Anschauungen, wie sie in jener bewegten Epoche unter dem Anstoße der von Occam und Wiklef geäußerten Ansichten vor und neben Gerson mehrfach, und namentlich an der pariser Hochschule und in den übrigen Kreisen der Reformfreunde verlauteten. Wiklef hatte sich von der geschichtlich gegebenen und geschichtlich sich entwickelnden Kirche völlig abgewendet; er sah in ihr nur ein Product der Entartung des Christenthums, für ihn gab es keine sichtbare Kirche, und somit auch keine hierarchische Repräsentation derselben, Episcopat und Papstthum sind ihm Schöpfungen der weltlichen Gewalt. Die innerhalb der Kirche stehenden Reformfreunde mußten selbstverständlich solche Anschauungen auf das tiefste verabscheuen; deßungeachtet gab es unter den Reformfreunden den einen und anderen, der durch eine eigenthümliche Auffassung und Betonung des Gegensatzes zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zwischen Göttlichem und Menschlichem an der Kirche —, eine bedenkliche und anstößige Mittelstellung zwischen der wiklef'schen und der normalen Anschauung einnahm. Zu diesen gehörte der Verfasser der Schrift de modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali [1]), welcher zwischen der katholischen Kirche, deren Haupt Christus ist, und zwischen der apostolischen oder hierarchischen Kirche, die den Papst

---

[1]) Aufgenommen in Gerson. Opp. II, 161—201. Diese Schrift wurde lange für eine Arbeit Gerson's gehalten, und in Folge dieser Meinung Gerson's Verhältniß zum Reformationswerke seiner Zeit schief aufgefaßt. Döllinger war der erste, welcher in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II, Abth. 2 (2te Aufl.) S. 298 Gerson's Autorschaft in Abrede stellte. Seither hat Schwab die Sache ausführlicher untersucht, und den Ab- Andreas von Randuf, einen Zeitgenossen Theodorich's von Niem, als wahren Verfasser ermittelt. Siehe Schwab's Gerson, S. 489 ff.

zum Haupte hat, solcher Art unterscheidet, daß er nur erstere für infallibel und indefectibel, und für die Eignerin der von Christus der Kirche anvertrauten Binde- und Lösegewalt hält. Die Folgerungen, die Randuf hieraus zieht, schließen eine völlige Läugnung des Begriffes der sichtbaren Kirche in sich. Er behauptet nämlich, daß Derjenige, der in einer schweren Sünde lebt, weder in der Kirche, noch von der Kirche ist, da die Kirche in der Liebe gegründet ist; und daß es demnach verfehlt sei, zu behaupten, es könne Jemand, der nicht Glied der katholischen Kirche ist, doch wenigstens Glied der apostolischen Kirche sein. Diesem Wahne widerspreche das apostolische Glaubensbekenntniß; in diesem heiße es nicht: „Ich glaube an einen heiligen Papst" — sondern: „Ich glaube an die heilige, katholische Kirche." Daraus begründet Randuf die Pflicht, den zwei oder drei um den Primat streitenden Päpsten, die keine wahren Päpste sind, den Gehorsam aufzusagen. Diese Pflicht verbinde eben so sehr sub gravi, wie die Pflicht des Gehorsams gegen den wahren Papst.

Gerson ist dieser Auseinanderhaltung zwischen essentieller und empirischer Kirche durchaus entgegen; ihm ist die katholische Kirche wesentlich zugleich auch die apostolische Kirche, und der Papst kann, wofern er nur giltig getauft ist, nach Gerson auch nach Verlust des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wahrer d. i. legitimer Papst sein. Wol aber tritt Gerson's Anschauung, wie aus allem bisher über ihn Gesagten hervorgeht, in entschiedenen Gegensatz zur Ansicht Jener, welche den Begriff der Kirche, soweit sie Trägerin und Inhaberin von Gewalten ist, auf den Papst und die Cardinäle beschränken. Er erweitert ihn mit Heinrich von Langenstein und Conrad von Gelnhausen [1]) dergestalt, daß er alle Gläubigen unter der Kirche begreift, wodurch denn freilich die kirchliche Einherrschaft, die er entschiedenst hervorhebt und als unmittelbare Institution Christi erkennt, den Charakter einer Repräsentativmonarchie erhält. Indem nach Gerson der Primat zur unverletzlichen Integrität der gottgestifteten hierarchischen Ordnung der Kirche gehört, und unmittelbar durch Christus eingesetzt ist, schließt er die Ansicht Heinrich's von Langen-

---

[1]) Tractatus de congregando concilio tempore schismatis, geschrieben c. a. 1391. Abgedr. in Martène thesaur. II, p. 1200 ff. Vgl. Schwab, S. 124 ff.

stein aus, welchem zufolge die Kirche, freilich nur unter Eingebung des göttlichen Geistes, den Primat aus sich selbst hätte setzen können. Er nimmt also die Ansicht, welche Courtcuisse[1]) als die gesichertere Meinung vertritt, daß nämlich der Primat unmittelbar durch Christus eingesetzt sei, für die einzig mögliche, und geht beziehungsweise noch über d'Ailly hinaus, welchem zufolge[2]) der Primat der römischen Kirche durch Christus und die Concilien verliehen worden ist. Während Courtcuisse[3]) eine völlige Gleichheit der Bischöfe und Priester anzunehmen geneigt ist, so daß die Priester, wie jedes andere Sacrament, auch jenes der Priesterweihe spenden könnten, hält Gerson streng an dem Unterschiede fest, der in Hinsicht auf die potestas ordinis zwischen Bischöfen und Priestern besteht. Andreas von Randuf hatte der apostolischen d. i. hierarchischen Kirche die Indefectibilität und Infallibilität als essentielle Eigenschaften abgesprochen; Courtcuisse meinte, daß wol die Indefectibilität der Kirche aus der heiligen Schrift sich hinreichend gewiß machen, die Infallibilität der römischen Kirche aber sich nicht beweisen lasse; ja er glaubt nicht einmal die Unfehlbarkeit eines allgemeinen Concils mit Bestimmtheit behaupten zu können. Nach Gerson ist der Zweifel an der Infallibilität der apostolischen Kirche durchaus unstatthaft, weil sie eben jene Eine Kirche ist, in welcher der göttliche Geist, der die Apostel in alle Wahrheit eingeführt hat, immerdar waltet. Demgemäß kann auch von einer Defectibilität der Kirche keine Rede sein; Gerson erklärte es auf dem Concil von Constanz für eine bedenkliche Annäherung an Hus' Irrlehre, wenn (wie durch Randuf u. A. geschah) behauptet werde, es könne Zeiten geben, in welchen die Kirche in einem einzigen Gliede ihre Bewahrung finde, wie zur Zeit des Leidens Christi in der einzigen heiligen Jungfrau.

§. 568.

Die Abhandlungen Randuf's und Theodorich's von Niem gehören der Zwischenzeit zwischen dem pisaner und constanzer Concil

---

[1]) Tractatus de fide, ecclesia, romano pontifice et concilio generali. Gerson. Opp. I, p. 805—904. Vgl. Oben S. 538, Anm. 1.

[2]) Tractatus de reformatione ecclesiae. Gerson. Opp. II, 905.

[3]) Tract. de fide, art. 2.

an, und geben von der Stimmung Zeugniß, welche damals in Folge enttäuschter Erwartungen herrschte. Die Verwirrung der Zustände war nach dem pisaner Concil schlimmer und heilloser als zuvor; denn da neben dem, auf dem pisaner Concil gewählten Papste Alexander V, welcher alsbald den Balthassar Cossa als Johann XXIII zum Nachfolger erhielt, auch noch Benedict XIII und Gregor XII in mehreren Reichen des abendländischen Europa als Päpste anerkannt wurden, so waren jetzt gleichzeitig drei Päpste vorhanden, unter welchen zudem derjenige, welcher den Reformfreunden als der rechtmäßige zu gelten hatte, durch seinen entsittlichten Wandel, durch seine Härte und Habsucht auf das Schlimmste verrufen war. Zu welchen Maaßnahmen diese entschlossen waren, geht aus den Äußerungen Randuf's hervor, daß man auch einen einzigen und unbestrittenen Papst im Interesse der kirchlichen Einheit oder wegen schlechter Aufführung absetzen könne, und daß dieß um so unbedenklicher geschehen könne, wenn drei Päpste sich um das Pontificat streiten; daß ein solcher Papst auf einem in dieser Angelegenheit berufenen Concil weder den Vorsitz führen, noch sonst etwas auf die Verwaltung der Kirche Bezügliches verfügen dürfe. In der That verlangte auch das Concil von Constanz, zu dessen Ausschreibung und Besuch sich Johann XXIII nothgedrungen verstanden hatte, gleich beim Beginne seiner Verhandlungen die freiwillige Resignation aller drei Päpste. Johann entfloh und nahm in einer Protestation seine vorausgegangenen Acte und Versprechungen als erzwungen zurück. Auf Gerson's und d'Ailly's Bemühungen wurde die Synode fortgesetzt, und in der dritten und vierten Sitzung beschlossen, daß ein allgemeines Concil gegen seinen Willen durch den Papst nicht verlegt oder aufgelöst werden könne, das gegenwärtige auch noch nach der Flucht des Papstes in aller Kraft fortbestehe, daß ihm in Beziehung auf das, was den Glauben und die Ausrottung des Schisma betrifft, Jeder, auch der Papst gehorchen müsse, und daß es, wie über alle Christen, so auch über den Papst zu gebieten habe. In Kraft dieser Gewalt, welche das Concil sich hiemit selber zuerkannte, setzte es in seiner 12ten Sitzung Johann XXIII, in der 37sten Sitzung Benedict XIII ab; Gregor XII resignirte freiwillig. Noch während des Concils wurde der Cardinal Otto Colonna zum Papste gewählt, und übernahm diese Würde als Martin V.

Das Concil stellte seinen ausdrücklichen Erklärungen zufolge seine Auctorität über jene des Papstes. D'Ailly [1]) und Gerson [2]) faßten noch während der Dauer des Concils Rechtfertigungsschriften dieses Beschlusses ab, welchen übrigens Papst Martin, wie bereits Oben (§. 526) erwähnt worden ist, durch sein Verbot, vom Papste weiter zu appelliren, paralysirte.

D'Ailly geht, wie auch Gerson, vom Wesen und Ursprunge der kirchlichen Gewalt aus. Christus hat den Aposteln sechs, in seiner Kirche vererbliche Gewalten hinterlassen: die potestas consecrationis (Luk. 22, 19), die Macht der Sacramentsspendung, namentlich der Spendung des Bußsacramentes (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22), die Lehrgewalt (Matth. 10, 7), die Befugniß der richterlichen Ahndung (Matth. 18, 16. 17), die Befugniß der dispositio ministrorum und das Recht auf die zum Unterhalte der Geistlichen nöthigen Temporalien (Matth. 10, 10; Luk. 10, 7). Diese Vollmachten wurden allen Aposteln gemeinsam übertragen, mit Ausnahme der auf die dispositio ministrorum bezügliche Befugniß, welche speziell dem Petrus und seinen Nachfolgern zugewiesen wurde: Pasce oves meas. Durch diese Aufforderung wurde der Papst zum praelatus generalis und minister generalis, principalis hierarcha et architectus eingesetzt; zugleich involviren sie die Befugniß des Petrus, seinen Sitz nach seinem Bedünken an einem besonderen Bischofssitze zur Leitung der Gesammtkirche zu wählen. In Folge dieser Wahl erhielt zuerst Antiochien, und dann bleibend Rom den Principat über alle anderen Kirchen. Demzufolge wäre es Häresie, den Vorrang der römischen Kirche zu läugnen. Das Cardinalat der römischen Kirche hat sich allerdings erst allmählig ausgebildet, hat aber gleichfalls sein Vorbild in der Stellung der Apostel zu Petrus, ehe sie in alle Welt als Glaubensboten giengen. Die Apostel waren also früher Cardinäle, als Bischöfe; sie waren die cardines terrae (1 Kön. 2, 8), woraus aber weiter folgt, daß eher Cardinales orbis waren, bevor es Cardinales urbis gab. Als Repräsentanten des römischen Klerus und Volkes sind die Cardinäle die berufenen Wähler des Papstes

---

[1]) De ecclesiae, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate tractatus scriptus in concilio Constantiensi. In Gerson. Opp. II, p. 925—960.

[2]) De potestate ecclesiastica et origine juris. Opp. II, p. 225—260.

als römischen Bischofes; ihr Wahlrecht würde für den Fall, daß sie sich desselben durch eigene Schuld verlustig machen, auf die Römer zurückgehen, oder könnte auch auf andere vom Papste zu designirende Wähler übertragen werden; im Falle der Sedisvacanz würde es wahrscheinlich auf das Generalconcil devolvirt werden, wofern dieses ohne Schwierigkeit zusammentreten kann. Das Generalconcil hat kein Recht auf die Ausübung der dem Papste unmittelbar von Gott verliehenen Befugnisse, ist aber befugt, den Mißbrauch der päpstlichen Gewaltfülle zu verhüten, und zu dem Ende auch den Gebrauch und die Ausübung derselben einzuschränken; denn obwol die Kirche monarchisch regiert wird, ist sie doch keine absolute, sondern eine durch aristokratische und demokratische Elemente temperirte Monarchie. Das aristokratische Element in der Kirchenregierung ist durch die Cardinäle, das demokratische durch die tiefer stehenden Prälaten und befugten Stimmführer des Concils repräsentirt. Der Papst ist dem Generalconcil nach natürlichem, göttlichem und canonischem Rechte unterworfen. Das canonische Recht anbelangend, heißt es allerdings an einer bestimmten Stelle [1]), daß man, wenn die ganze Welt gegen des Papstes Meinung wäre, zum Papste stehen müsse [2]); indeß läßt sich aus 83 dist. can.: Legimus ein Gegengrund anführen: quia orbis urbe major est. Zugleich wird daselbst auf 40 dist., can.: Si Papa verwiesen, wo die Fälle angegeben sind, in welchen der Papst, obwol über allen anderen Menschen stehend und alle richtend, dennoch zurechtgewiesen und gerichtet werden kann. Der Papst ist nach natürlichem und göttlichem Rechte dem Generalconcil unterworfen, weil er, obwol Haupt der Kirche, und deßhalb auch Vorsitzender des Concils, eben als Haupt nur ein Theil des Ganzen ist, welches durch die Kirche repräsentirt ist. Der Papst ist nicht Herr der Kirche; Christus sagte zu Petrus nicht: Super hanc petram aedificabo ecclesiam t u a m, sondern: ecclesiam m e a m; er sagte nicht aedificabis, sondern aedificabo. Daraus geht zugleich auch hervor, daß die Gewalt und Auctorität der Kirche nicht vom Papste, sondern unmittelbar von Christus ausfließt. Die von Christus ausströmende Gewalt ist nach ihrer ganzen Fülle causaliter et finaliter in der Kirche enthalten, deren Repräsentation das allgemeine Concil

---

[1]) 24 qu. 1, can.: Haec est Fides.

[2]) Vgl. Oben S. 532.

ist. Obschon also eigentlicher und wahrhafter actueller Inhaber derselben nur der Papst ist [1]), so wurzelt er nach seiner ganzen Existenz wesentlich doch nur in der Kirche, und darf auch seine Gewaltfülle nicht in einer, dem Zwecke der Kirche widerstreitenden Weise gebrauchen, ist also in doppelter Beziehung durch die Kirche und durch das die Kirche repräsentirende Concil gebunden [2]).

Dieselben Principien und Gedankenentwickelungen finden sich bei Gerson. Auch nach ihm ist die Fülle kirchlicher Gewalt formal und subjectiv im Papste, sie ruht aber auch in der Kirche und dem die Kirche repräsentirenden Concil, sofern in der Kirche der Zweck dieser Gewalt liegt, zusammt der Vollmacht, die Ausübung derselben ihrem Zwecke gemäß zu regeln. Denn der Papst kann sie mißbrauchen, und auch das ihm zur Seite stehende Cardinalscollegium, die aristokratische Communität, ist nicht unfehlbar; Christus, der weiseste Gesetzgeber, muß den von dieser Seite möglichen Irrungen eine andere unfehlbare Regel als Correctiv zur Seite gestellt haben. Die kirchliche Gewaltfülle ist nicht einzig im Papste, sie ist in der Gesammtheit der kirchlichen Organe, zu welcher der Papst als integrirender Theil gehört; in dieser Hinsicht steht der Papst nicht über der Kirche, so wenig als der Theil über dem Ganzen steht. Wohl aber hat die kirchliche Machtfülle im Papste ihre höchste Stufe, und in dieser Beziehung ist seine Gewalt größer als die aller anderen; da er somit das wichtigste und vornehmste Glied im Organismus der kirchlichen Verfassung ist, so ist ein allgemeines Concil ohne ihn nicht möglich d. h. die übrigen Glieder des kirchlichen Organismus können ohne den rechtmäßigen Papst kein allgemeines Concil constituiren. Wenn aber der Papst todt, oder rechtmäßig entsetzt ist, so ist eine Repräsentation der Gesammtkirche ohne ihn möglich, und

---

[1]) In ihm ist die Fülle der kirchlichen Gewalt — sagt d'Ailly — subjective tanquam virtus et anima.

[2]) Indem d'Ailly die kirchliche Gewaltfülle im Papste tanquam in subjecto, in der Kirche tanquam in suo objecto (i. e. in sua causa et in suo fine) sein läßt, sucht er die von ihm gegen die Absolutisten in Schutz genommene Ansicht des Moriz von Prag zu rectificiren, welcher, einen anderen Gesichtspunct hervorkehrend, das Verhältniß des Papstes zur kirchlichen Gewaltfülle so bestimmt hatte, daß diese dem Papste separabel, dem allgemeinen Concil aber inseparabel inhärire.

diese Repräsentation schließt dann selbstverständlich auch die Papstgewalt in sich, und ist befugt, sich selbst einen Papst zu geben [1]).

§. 569.

Gerson's Grundsätze wurden anfangs auch von Nikolaus von Cusa getheilt, welcher von der allgemeinen Strömung der Zeit fortgerissen, an den Reformbestrebungen des basler Concils lebhaft Antheil nahm, bis dessen rücksichtsloses Verhalten gegen die Person und Würde des Papstes ihn gleich vielen Anderen der Sache des Concils abwendig machte, und zum engeren Anschluß an Papst Eugen IV vermochte, in dessen Auftrage er (a. 1436) nach Constantinopel gieng, um mit den Griechen über die auf einem allgemeinen Concil einzuleitende Verständigung zwischen beiden getrennten Kirchen zu verhandeln. Seine anfänglichen Grundsätze über das Verhältniß zwischen Papst und Concil entwickelte er in seiner Schrift de concordantia catholica, deren Ausführungen in den, die vorstehende Frage betreffenden Partien [2]) auf den Gedanken sich stützen, daß das allgemeine Concil seine Gewalt unmittelbar von Christus habe, und deßhalb keinem Menschen, somit auch nicht dem Papste unterworfen sei. Vielmehr stehe der Papst unter dem Urtheile des Concils, weil er nur ein Glied, wenn auch das vornehmste Glied, der im allgemeinen Concil versammelten Kirche ist. Diese kann, wenn es ihr Wohl erfordert, über den Papat disponiren; sie ist befugt,

---

[1]) Gerson gibt das Ganze seiner Lehre über die kirchliche Gewalt in einem Schema (Arbor de potestate ecclesiastica, Opp. II, 259), aus dessen Eintheilungen wir diejenige entnehmen, welche sich auf das Verhältniß zwischen Papst und Concil bezieht. Die kirchliche Gewalt ist in drei Stufen repräsentirt, als potestas plena im Papste und in der Kirche, als potestas limitata in den Bischöfen, als potestas ordinaria in den Curatpriestern. Die potestas plena existirt im Papste subjective et executive, in der Kirche regulative et suppletive. Die Plenitudo ist im Papste subjective et monarchice, in der synodaliter versammelten Kirche ordinative, regulative et suppletive repräsentirt.

[2]) Hier ist auch noch ein von Dūx benützter, und in seiner Schrift über Nikolaus von Cusa (Bd. I, S. 475—483) abgedruckter handschriftlicher Tractat zu nennen, der ähnliche Ausführungen enthält. Vgl. Dūx, Bd. I, S. 117 ff.

den Papst zu entsetzen nicht bloß wegen Häresie, sondern auch wegen sittlicher Untüchtigkeit und wegen Nachläßigkeit. Die allgemeinen Concilien können keine Statuten erlassen ohne den Papst, den Richter der Universalkirche; aber sein Einfluß auf die Berathung und Schlußfassung ist nur ein ministerium directivum per interlocutiones, die Beschlüsse der Synode sind nicht seine Beschlüsse, sondern die Beschlüsse Aller zusammen. Sein Verhältniß zu der auf dem allgemeinen Concil versammelten Kirche ist also von jenem der zerstreuten Kirche wesentlich verschieden. Er stellt sich zwar in beiden Beziehungen als Haupt der Kirche dar; aber während er über alle Glieder der zerstreuten und über alle einzelnen Kirchen jurisdictionelle Strafgewalt hat, ist er auf der allgemeinen Synode bloß vermöge seines Ranges Vorsitzender ohne jurisdictionelle und coercitive Gewalt. Der Papst ist Universalrichter der ecclesia dispersa, die auf dem Concil versammelte Universalkirche ist Richter über den Papst. Dieser durchgreifende Unterschied im Verhältniß des Papstes zur versammelten und zur zerstreuten Kirche hängt bei Cusa mit einer eigenthümlichen Unterscheidung zwischen römischer und allgemeiner Kirche zusammen; die römische Kirche scheint ihm fast nur zu einem römischen Patriarchate zusammengeschrumpft, hinter welchem die allgemeine Kirche steht, welcher eigentlich die Verheißungen Christi gelten, obwol der Glaube unter dem römischen Patriarchate besser gewährleistet ist, als in jeder anderen Patriarchalkirche. Allerdings ist auch das römische Patriarchat, dem der legitime Nachfolger Petri vorsteht, eine giltige Repräsentation der allgemeinen Kirche, aber nicht die vollkommenste, die im allgemeinen Concil gegeben ist. Das allgemeine Concil steht, selbst wenn es nur aus abendländischen Mitgliedern besteht, seiner Idee nach höher, als das Papstthum; es repräsentirt in der Einheit mit seinem päpstlichen Leiter das Sacerdotium der Kirche, gleichsam die Seele der Kirche, welchem in seiner Gesammtheit der göttliche Geist einwohnt, und welches deßhalb in seiner Sammlung auf dem Concil unfehlbar ist. Denn drei Dinge sind es, die das Wesen der Kirche constituiren, wie Geist, Seele, Leib das Wesen des Einzelmenschen constituiren: die Sacramente, das Sacerdotium und das gläubige Volk.

Man sieht hieraus, daß der Kirchenbegriff Cusa's noch ein hierarchischer ist, daß aber im hierarchischen Elemente desselben fast

ausschließlich nur die potestas ordinis betont ist, und die Unterschiede der hierarchia jurisdictionis, aus deren organischer Gliederung das Papstthum als Gipfel aller kirchlichen Gewalten heraussteigt, ihm fast nur Product geschichtlicher Entwickelung sind, obschon er die göttliche Einsetzung des Primates bestimmtestens behauptet, und unter dem, auf dem allgemeinen Concil versammelten Sacerdotium der Kirche unverkennbar zuvörderst die Bischöfe als Träger der priesterlichen Vollgewalt versteht [1]). An seinen Anschauungen über das Verhältniß des Papstes zum Concil hat nebst dem durch kritisch-geschichtliche Studien geschärften Gegensatze zu den Vertretern der absoluten kirchlichen Monarchie ohne Zweifel auch seine speculative Grundrichtung Antheil, in welcher die Bedeutung der Persönlichkeit als solcher, und somit auch jene des Herrschenden, kaum zu ihrem vollen Rechte kommen dürfte. Indeß verläugnet sich die Großsinnigkeit seines auf universale Conceptionen gerichteten Geistes auch in diesen Anschauungen seiner frühesten Mannesjahre nicht; und die Aufgabe des Concils als einer Versammlung von Repräsentanten der gesammten Christenheit und aller Stände des christlichen Gesellschaftskörpers kann nicht würdiger aufgefaßt werden, als es von Seite Cusa's geschieht. Daß übrigens seine philosophische Speculation auch zur strengkirchlichen Auffassung des Papstthums Anknüpfungspuncte bot, wird sich weiter unten zeigen; vgl. §§. 571 und 573.

§. 570.

Die Theorie von der Überordnung des Concils über den Papst wurde von den Vertheidigern der Papstgewalt schon frühzeitig bekämpft, als die Verhandlungen über Beilegung des päpstlichen Schisma noch im ersten Stadium standen. Der Dominicaner Hayton (vgl. Oben S. 687) behauptete, wie kein Mensch, und auch nicht die gesammte Kirche, irgend Jemanden die unmittelbare Stellvertretung Christi anvertrauen könne, so könne auch Niemand den factischen Inhaber der Statthalterschaft Christi seines Amtes entsetzen, das ihm unmittelbar von Gott verliehen ist. In einer, um

[1]) Vgl. rücksichtlich des Gesagten die treffenden Erklärungen über Cusa's Ansicht bei Schwab, S. 744—746.

die Zeit des pisanischen Concils geschriebenen Abhandlung zu Gunsten Benedict's XIII [1]) wird gezeigt, daß der Papst in keinem Falle entsetzbar sei, weil er seine Gewalt von Gott, und niemand Anderem, habe. Sollte der Papst entsetzbar sein, so müßte seine Gewal von der Kirche ausgeflossen und durch diese gesetzt sein; in diesem Falle könnte sie freilich wieder aufgehoben werden, wie die Kirche z. B. die Chorbischöfe, Tempelherren aufgehoben hat. Den Papst entsetzen, hieße die von Christus gewollte Einheit der Kirche aufheben, welche im Papste ihren Einheitspunct hat. Selbst ein allgemeines Concil könne den Papst nicht entsetzen, auch nicht für den Fall der Häresie; denn der zum Häretiker gewordene Papst habe eo ipso aufgehört, Papst zu sein, wie das consecrirte Brot durch Aufhebung seiner Brotsgestalt aufhört, der Leib Christi zu sein. Der gelehrteste und schlagfertigste Gegner der Lehre von der Superiorität des allgemeinen Concils war der Dominicaner Johann Turrecremata, der auf dem florentiner Concil in seiner Apologie Eugen's IV [2]) vor den Abgeordneten der Basler den von der basler Synode wiederholten Beschluß der constanzer Synode und das darauf gegründete Verfahren der Basler energisch bekämpfte. Der Beschluß der constanzer Synode über die Superiorität des Concils sei zu einer Zeit erlassen worden, wo der auf dem Concil versammelten Obedienz eines zweifelhaften Papstes noch zwei andere Obedienzen entgegenstanden; also sei die constanzer Synode damals noch kein allgemeines Concil gewesen, sondern dieses erst später geworden, als sämmtliche Obedienzen sich auf Einen Papst vereinigten. Daß das Concil seine Gewalt unmittelbar von Christus habe, läßt sich nicht vereinbaren mit dem unbestreitbar wahren Satze, daß ein rechtmäßiger Papst die höchste Gewalt in der Kirche habe; ist der Papst die höchste Gewalt, so muß das Concil die ihm zustehende Gewalt durch Vermittelung des Papstes empfangen. Die angeblich höhere Gewalt des Concils müßte eine von der Papstgewalt verschiedene sein; nun aber hat Papst Martin unter Zustimmung des constanzer Concils als Glaubenssatz festgestellt, daß der Papst das Haupt der heiligen katholischen

---

[1]) Siehe Raynald ad a. 1409, n. 74 — 79.

[2]) Responsio in blasphemam et sacrilegam invectivam ad sanctissimum canonem justissimae condamnationis damnatissimae congregationis Basileensium. Mansi XXXI, p. 63 — 126.

Kirche sei und die höchste Gewalt in der Kirche habe. Eine Mehrheit oberster Gewalten kann es in der Kirche nicht geben; nach Cyprian ist nur Ein Gott und Ein Christus, Eine Kirche und Eine Cathedra, auf Petrus gegründet durch des Herrn Wort. Auch würde jene angebliche Mehrheit implicite gegen den Glaubensartikel von der Einen Kirche verstoßen. Christus hat keiner synodischen Versammlung unmittelbar die Leitung der Kirche übertragen; einzig zu Petrus sprach er: Weide meine Schafe. Christus hat seiner Kirche eine monarchische Verfassung gegeben; durch jenen constanzer Beschluß würde jene monarchische Regierungsform, wenn auch nur zeitweilig während der Dauer der Synode, in eine aristokratische oder demokratische übergehen. Kein einziges allgemeines Concil kann ohne Zustimmung des Papstes kirchliche Geltung erlangen; das allgemeine Concil hängt somit vom Papste ab, und kann darum nicht über ihm stehen und seine Gewalt nicht unmittelbar von Christus haben. Das Concil könnte selbst dann nicht über dem Papste stehen, wenn — was Turrecremata nicht zugibt — die Kirchenvorsteher als Nachfolger der Apostel ihre Gewalt unmittelbar von Christus hätten; denn die Apostel haben nicht gleiche Gewalt mit Petrus vom Herrn empfangen, also haben auch die Bischöfe nicht gleiche Gewalt mit dem Papste, sondern sind nur in partem solicitudinis supremi pastoris berufen; nur dem Petrus sind die Schlüssel des Himmelreiches übergeben worden. Turrecremata anerkennt übrigens das loyale Verhalten der constanzer Väter, welche ihre Beschlüsse der Approbation des Papstes Martin unterwarfen, eben dadurch aber die Superiorität des Papstes anerkannten. Erst die Basler machten das erwähnte Decret der constanzer Synode durch die demselben gegebene Auslegung zu einem verdammlichen. Übrigens sei gegen dasselbe bereits von den Obedienzen Gregor's und Benedict's protestirt worden, selbst Johann XXIII habe es als ein irrthümliches bezeichnet. Nach der später erfolgten Vereinigung der getrennten Obedienzen sei das Decret nicht mehr erneuert, und auch nicht bestätiget worden, man habe vielmehr dem Papste vorbehalten zu erklären, wann und wie ein Papst corrigirt und abgesetzt werden könne. Noch weniger läßt Turrecremata natürlich die Berufung auf die Auctorität der basler Synode gelten. Die dem Concil durch Zurücknahme der ersten Auflösungsbulle zugestandene Fortdauer schloß keine Sanction alles dessen in sich, was

die versammelten Väter inzwischen gesprochen, bestimmt und verordnet hatten; wozu auch sonst die wiederholten Gesandtschaften der Basler an Eugen IV um Erlangung der Bestätigung ihrer Beschlüsse? Ein Concil kann in seinem Fortgange rechtmäßig sein, und dennoch in seinen Beschlüssen ein Irrthum Platz greifen; so in der zweiten Synode von Ephesus, in der Synode von Aachen. Das Concil von Basel habe die Bedingungen, unter welchen der Papst zur Widerrufung der Auflösungsbulle sich verstand, nicht gehalten, seine Legaten mißachtet, und die dem Papste als Haupte der Kirche schuldige Rücksicht gänzlich bei Seite gesetzt; daher gelte das Concil keineswegs als ganz unzweifelhaft, von Manchen werde es geradezu verworfen. Seinem Beschlusse bezüglich der Superiorität des Concils über den Papst setzten sich die Vorsitzenden entschieden entgegen; also könne er unmöglich apostolische Auctorität ansprechen. Auf dem Concil zu Chalcedon wurde ausdrücklich festgesetzt, daß nur diejenigen Beschlüsse gelten sollen, welche durch die päpstlichen Legaten bestätiget und unterschrieben seien.

§. 571.

Die Auffassung des Verhältnisses des Papstes zum allgemeinen Concil ist von wesentlicher Bedeutung für die Bestimmung des Umfanges und Inhaltes der Rechte und Befugnisse der kirchlichen Primatialgewalt. Eben auf Beschränkung der päpstlichen Rechte war es von Seite der Reformfreunde abgesehen; das allgemeine Concil sollte das Instrument dieser Reduction sein, und deßhalb sollte der Papst unter das Gericht des allgemeinen Concils gestellt werden und für immer gestellt bleiben. Christus hat dem Petrus bloß die Macht zu binden und zu lösen verliehen — bemerkt Andreas von Randuf[1]) — nicht aber die Macht Beneficien zu verleihen, Reiche und Länder zu besitzen, Kaiser und Könige zu entsetzen. Die kirchliche Jurisdictionsgewalt der Päpste, wie sie sich seit dem 12ten Jahrhunderte ausbildete, ist rein usurpatorisch; sie ist ein Raub, begangen an den Bischöfen, welchen das Recht der Beneficienverleihung, der Entscheidung kirchlicher Streitsachen u. s. w. immer mehr entwunden wurde. Zur Befestigung

[1]) De modis uniendi ecclesiam etc., c. 23, c. 28 etc.

dieser Herrschaft diente das Decretum Gratiani sammt dem weiter hinzukommenden Liber sextus, den Clementinen und Extravaganten; die Maaßlosigkeiten der in diesen canonischen Rechtsbüchern dem Papste zugestandenen Ansprüche müssen auf dem allgemeinen Concil beschnitten, die kirchlichen Primatialrechte in bescheidenere Gränzen eingeengt werden.

Diese leidenschaftliche Sprache wird durch Gerson sehr ermäßiget. Er bezeichnet es wol als einen Irrthum, wenn man alle Rechte, wie sie die Päpste im 14ten Jahrhunderte in Anspruch nahmen, aus einer ursprünglichen Verleihung Christi ableiten wollte [1]; er meint auch, daß einige Päpste, auf die Hervorhebung der apostolischen Gewalt durch die Väter sich stützend, manche Rechte sich vindicirt haben mögen, die ihnen nicht zukommen. Er spricht sich aber principiell dagegen aus, daß alle kirchlichen Verhältnisse auf denjenigen Stand zurückgeführt werden sollen, welchen sie in der urchristlichen Zeit einnahmen; er anerkennt das Recht veränderter Verhältnisse, und will nur, daß in der Wandelbarkeit derselben immer das Eine Höchste, der Zweck der Kirche im Auge behalten, und darnach auch die Rechte des jure divino existirenden kirchlichen Primates bestimmt und begränzt werden. Namentlich soll die relative Selbstständigkeit der Landeskirchen dem päpstlichen Universalismus nicht völlig geopfert werden, die Macht des Papstes soll nicht in dem Maaße präponderiren, daß dadurch jene der Prälaten der einzelnen Landeskirchen völlig evacuirt werde; was namentlich in Hinsicht auf Beneficienverleihung, Reservationen, Exemtionen, Erhebung der Zehnten, und rücksichtlich der geistlichen Gerichtsbarkeit gilt.

Nikolaus von Cusa ist in seiner katholischen Concordanz der Ansicht, daß sich der Primat dem göttlichen Willen gemäß und unter göttlicher Eingebung aus dem Entwickelungsproceße der Kirche herausgesetzt habe. So sei es gekommen, daß die Apostel Petrum als ihr Haupt anerkannten und dadurch die Verheißung Christi an Petrus verwirklichen halfen; daß ferner die Concilien den Nachfolgern des heiligen Petrus auf dem Bischofsstuhle zu Rom dieselbe Stellung zu den Bischöfen der Kirche zuerkannten, welche Petrus den übrigen Aposteln gegenüber einnahm. In Folge der basler

---

[1] De potestate ecclesiastica. Opp. II, p. 240.

Vorgänge gieng aber in Cusa's Denken ein merkwürdiger Umschwung vor sich; der Primat, der ihm früher Product der Kirche, und durch die Kirche getragen erschien, wurde von ihm nach der Hand als Princip und Träger der Kirche, als die Kirche in nuce, und die Kirche als Explication ihrer Complication in Petrus erkannt. In diesem Sinne äußerte sich Cusa in einer Schrift [1]), welche er während seiner Anwesenheit auf dem frankfurter Fürstentage a. 1442 abfaßte. Cusa faßt in dieser Schrift das Verhältniß des Papstes zur Kirche nach Analogie des Verhältnisses Adam's zum menschlichen Geschlechte, Gottes zur Welt. Wie die Kraft der Einheit der menschlichen Natur aus dem das ganze Menschengeschlecht umfassenden Adam sich auswickelte, und Gottes Schöpferkraft in den Geschöpfen sich entfaltet, so die verschiedenen Abstufungen der kirchlichen Gewalt aus ihrer ursprünglichen ungeschiedenen Einigung in Petrus, dem gottbestellten Haupte der Kirche, welches aber, indem es die verschieden abgestuften besonderen Gewalten aus sich entläßt, die höchste und universale Gewalt ungeschwächt zu behaupten fortfährt, und die aus ihm emittirten besonderen, ihrer Natur nach beschränkteren Gewalten der Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe und Priester umschließend in sich faßt, so daß es im Grunde keine Gewalt außer jener dieses Ersten (des Petrus und seiner Nachfolger) gebe. Durch die universale Gewalt Petri soll indeß jene der besonderen Principate nicht erdrückt werden; diese werden durch erstere nur in so weit beschränkt, als es der Zweck des obersten Principates: Regierung und Erbauung der Gesammtkirche, nothwendig mit sich bringt. Im Übrigen soll jede besondere Gewalt innerhalb ihres Bereiches frei walten und schalten können; an der durch Petrus gesetzten Ordnung darf keiner seiner Nachfolger ohne ausreichende, von der Rücksicht auf das kirchliche Gesammtwohl hergenommene Gründe etwas ändern. Petrus lebt nicht bloß in seinem universalen Nachfolger, sondern auch in den Satzungen der Väter fort, weil die Väter die Kirche selber sind, und die ganze Kirche in den Vätern ist; Petrus lebt in der Kirche nach den Regeln der Heiligen, so lange er dieselben zur Erbauung der Kirche förderlich anwendet.

---

[1]) Ad Rodericum de Trevino Archidiaconum, oratorem Regis Castellae in diaeta Francofordiensi.

§. 572.

Der rüstigste und schlagfertigste Vertheidiger der päpstlichen Vollgewalt war Johann von Turrecremata, aus dessen Summa de ecclesia das zweite und dritte Buch [1]) diesem Gegenstande gewidmet sind. Wie Cusa, erläutert auch Turrecremata die Ausströmung aller kirchlichen Gewalten aus dem Kirchenprimate durch den Hervorgang der gesammten menschlichen Gattung aus dem Einen Adam; wie Gott um der Einheit der Menschengattung willen das gesammte Menschengeschlecht aus Einem Menschen hervorgehen ließ, so hat Christus um der Einheit der Kirche willen zuerst nur Einen Bischof in der Person des Petrus eingesetzt, die übrigen Apostel sind erst durch Petrus zu Bischöfen ordinirt worden. Da alle jurisdictionellen Gewalten, die in der Kirche sind, vom kirchlichen Primate ausfließen, so ist es widersinnig, den Papst der Jurisdiction der Kirche unterwerfen zu wollen; dieß hieße eben nur, die Regierten über den Regierenden stellen. Die Gewalt, auf welche die Kirche gegründet ist, kann Niemand aufheben oder beschränken, als Christus selbst; Christus selbst erklärte, daß alle andere Mächte wider sie nichts vermögen sollen. Die Anhänger eines gewissen Gerson glauben zwischen der päpstlichen Gewalt und deren Ausübung unterscheiden zu sollen, und meinen, daß man, während man die Gewalt als solche anerkenne, die Ausübung derselben beschränken könne. Diese Unterscheidung ist nichtig und besagt richtig verstanden nur so viel, daß man dem Papste das, was man ihm mit der einen Hand gibt, mit der anderen wieder nehmen wolle. Der Begriff der päpstlichen Gewalt als voller Jurisdictionsgewalt schließt durch sich selbst jedwede Beschränkung aus. Der Papst nimmt in der Kirche die Stelle Christi ein, die übrigen Prälaten die Stelle der Apostel und Jünger Christi; daraus geht zugleich hervor, daß der Papst allüberall in der gesammten Kirche unmittelbar in die Functionen der ihm unterstehenden Prälaten eintreten könne, ohne daß diese über eine Verletzung oder Beeinträchtigung ihrer Gerechtsame zu klagen berechtiget wären. Die Beanspruchung eines solchen Klagerechtes kommt einer Blasphemie nahe, und streitet gegen das richtige Denken so wie

---

[1]) Abgedr. in Roccaberti's Bibl. Pontific., Tom. XIII, S. 283—574.

gegen die allgemeine Ordnung der Dinge; denn allüberall, wo die Gewalt des Niederen in einer höheren Gewalt ihren Ursprung und ihre Gränze hat, erstreckt sich die höhere Gewalt auf den gesammten Wirkungskreis des Niederen.

Wenn alle Gewalt, die in der Kirche ist, Ausfluß der päpstlichen Gewalt ist, so kann auch die Gesammtkirche dem Papste gegenüber keine Gewalt haben; sie ist vielmehr als Communität gar kein geeignetes Subject einer geistlichen Jurisdictionsgewalt. Denn an dieser ihrer angeblichen Gewalt müßten, wenn sie bestünde, alle wahren Glieder des Leibes Christi, somit auch Laien und Frauen, Antheil haben; nur aber sind diese letztgenannten Mitglieder der Kirche, die der Zahl nach den weitaus größten Theil der Gesammtkirche bilden, nach eigenster Überzeugung der Gegner zur Ausübung einer geistlichen Jurisdiction schlechterdings nicht befugt, die Frauen zur Erlangung derselben gar nicht fähig. Da ferner in einer, mit bestimmten Gewalten ausgerüsteten Communität alle Glieder der Communität an der Gemeingewalt gleichen Antheil haben, so würde eine jurisdictionelle Gemeingewalt der Kirche, wie im Allgemeinen den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, so im Besonderen die Unterschiede innerhalb der geistlichen Hierarchie aufheben, folglich auch das Papstthum im Principe aufheben. Ferner wären unter Voraussetzung einer solchen Gemeingewalt Papst und Bischöfe in Ausübung ihrer jurisdictionellen Gewalten an den Consens sämmtlicher Kirchenglieder, Geistlicher und Laien, gebunden, was doch gewiß irrig und der herrschenden Übung durchaus entgegen ist. Man sagt, die Kirche als Ganzes sei mehr als der Papst, der nur ein Theil des Ganzen ist. Dieser Einwendung muß durch Unterscheidung zwischen dem räumlichen und dynamischen Ganzen begegnet werden; nur insofern man das Ganze in ersterem Sinne versteht, ist der Einwand richtig, aber dann völlig bedeutungslos, indem in diesem Sinne ja auch Christus ein Theil der Kirche genannt werden könnte. Eben so wenig ist der Schluß richtig: Der Papst sei um der Kirche willen da, also stehe die Kirche über dem Papste. Die Kirche ist allerdings für den Primat Zweck, sofern durch den Primat die Kirche zur ewigen Seligkeit geleitet werden soll; der eigentliche Zweck des Primates ist aber die ewige Seligkeit selber, welcher die Kirche durch den Primat entgegengeführt werden soll. Demgemäß steht der Primat vermittelnd zwischen der ewigen

Seligkeit und der Kirche, steht also nicht unter, sondern über der Kirche; gleichwie auch der Hirt über der Heerde steht, die Engel über den Menschen, zu deren Heile sie thätig sind, Christus über der Kirche, für welche er Mensch geworden und gestorben ist.

Steht die Kirche als solche unter dem Papste, so kann sie auch in ihrer Repräsentation durch das allgemeine Concil keine Stellung über dem Papste beanspruchen. Es ist etwas wahrhaft Unerhörtes, daß die Schafe, bloß weil sie zusammenkommen, aufhören sollten, ihren Hirten unterthan zu sein, oder daß er die Macht sie zu regieren verlieren sollte. Daß das Concil, der Leib der Kirche, über dem Haupte, dem Papste, stehen solle, widerspricht der Vernunft, kann somit unmöglich eine Glaubenswahrheit sein, wie einige Neuerer der Welt aufdringen wollten. Der Glaube gebietet vielmehr, an den Worten Christi zu Petrus festzuhalten: Pasce oves meas; der Glaube gebietet, an der Einen Kirche festzuhalten, und diese ist im Papste geeiniget. Eine vom Papste unabhängige Kirche aufstellen, heißt die kirchliche Einheit zerreißen!

§. 573.

Turrecremata und Nikolaus von Cusa traten dem excessiven Treiben der Basler nicht bloß durch gelehrte Schriften, sondern auch durch ihre persönliche Wirksamkeit entgegen. So bekämpfte ersterer die Lehre der Basler von der Superiorität des allgemeinen Concils über dem Papste auf dem Fürsten= und Ständetage zu Mainz (März 1439). Nikolaus von Cusa vertheidigte die Rechte des von den Baslern entsetzten Eugen IV auf den Tagen zu Mainz (1440) und Frankfurt a. M. (1442). Zu Mainz machte er den Baslern bemerklich, daß der Herzog Amadeus von Savoyen, der durch die Basler unter dem Namen Felix V dem Papste Eugen IV sich als Gegenpapst entgegenstellen ließ, die Stimmen seiner Wähler mit Geld erkauft, und den Venetianern für den Fall, daß sie von Eugen lassen würden, 12,000 Reiter zugesagt habe; Eugen's Absetzung sei zu Basel nur durch sieben Bischöfe ausgesprochen worden, während doch zur Absetzung eines einfachen Bischofes die einstimmige Sentenz von zwölf Bischöfen nothwendig sei [1]. Auf dem Tage zu Frank=

[1] Nikolaus sprach in demselben Jahre noch auf einem zweiten Tage zu Mainz für Eugen IV. Vgl. Dür, Bd. I, S. 228.

furt [1]) setzte Cusa auseinander, daß die basler Versammlung durch die rechtmäßige Verlegung des Concils aller Auctorität verlustig gegangen sei. Die Rechtmäßigkeit der Verlegung beweist sich theils aus den Beschlüssen der Basler selber, theils aus dem Mangel einer zureichenden Anzahl stimmfähiger Mitglieder der basler Versammlung, theils aus dem Zwecke der Verlegung nach einem für die Griechen leichter zugänglichen Orte, und endlich aus der Thatsache des Zusammenkommens der Väter zu Ferrara in der Absicht, ein ökumenisches Concil zu halten. Auf dem Concil zu Ferrara waren alle diejenigen Personen vertreten, deren Anwesenheit laut den Beschlüssen der 19ten Sitzung der basler Synode zu einem allgemeinen Concil erforderlich ist; indem aber diese Personen zu Basel fehlten, war eo ipso das basler Concil factisch aufgelöst. Daraus läßt sich zur Genüge entnehmen, was von den weiteren Schritten der Basler, ihrer Permanenzerklärung und Protestation gegen das päpstliche Auflösungsdecret, so wie von ihren sonstigen Schritten gegen Papst Eugen zu halten sei. Der Papst war nicht bloß in seinem Rechte, wenn er ihnen das conciliarische Ansehen förmlich entzog, er war sogar genöthiget, ein anderes Concil zu berufen, weil er die Kirche von der Unwahrheit der Anklagen, welche die Basler auf ihn wälzten, überzeugen mußte. Der constanzer Beschluß von der Superiorität des Concils über den Papst, auf welchen die Basler sich unaufhörlich berufen, gilt nur für den Fall eines Schisma, und so lange ein solches Schisma dauert; wollte man die von der constanzer Synode als Rechtsmittel wider das Gegenpapstthum aufgestellten Maaßnahmen für die Zeit der Kircheneinheit in Anwendung bringen, so müßte hiedurch das Gegentheil der durch ihre Aufstellung beabsichtigten Zwecke, nämlich statt des Friedens die Spaltung herbeigeführt werden.

§. 574.

Gleich Nikolaus von Cusa war auch Äneas Sylvius anfangs auf Seite der Basler gestanden, und sogar als Geheimschreiber in

[1]) Vgl. Summa dictorum Nicolai de Cusa Francfordiae a. 1442, 21. Junii cum duobus sequentibus diebus contra olim Panormitanum et defensorem schismatis Basileae facti. Abgedr. bei **Würdtwein**, Subsid. diplom., Tom. IX, p. 1—56. (Vgl. Düx I, S. 233—244.)

die Dienste des Gegenpapstes Felix V getreten. Im J. 1442 lernte ihn Kaiser Friedrich III kennen, in dessen Dienste er anfangs mit den Neutralen hielt, allmählig aber dem Papste Eugen IV sich annäherte, mit welchem er im Auftrage seines kaiserlichen Herrn zu wiederholten Malen zu verhandeln hatte. Seine Rolle war hiebei eine vermittelnde; er bewog den Papst zu schonender Nachgiebigkeit gegen die deutschen Churfürsten, die ihrerseits sich bewegen ließen, aus ihrer Neutralität herauszutreten, und dem Papste Eugen IV als rechtmäßigem Kirchenoberhaupte Obedienz zu leisten. Zum Danke für diese Dienste einigten sich Papst Nikolaus V und Kaiser Friedrich III in dem Beschlusse, den Äneas Sylvius zum Bischof von Triest zu erheben, welchen Bisthumssitz er später mit dem seiner Vaterstadt Siena vertauschte. Als ernannter Bischof von Triest faßte er die erste seiner drei Retractationsschriften ab [1]), welche gegen das Vorgehen der Basler gerichtet ist, und folgende drei Puncte ausführt: 1) Daß das Verfahren der Basler gegen Eugen ungerecht gewesen; 2) daß zu Basel kein Concil existire; 3) daß die Basler selber kein Vertrauen zur Gerechtigkeit ihrer Sache hätten. Das Verfahren der Basler gegen Eugen war ungerecht. Sie beluden ihn mit lügenhaften Anschuldigungen. Er mag in manchen Dingen gefehlt haben; dafür litt er schwere Strafe, indem er während seines ganzen Pontificates kaum einen frohen Tag hatte. Von solchen Verbrechen aber, um deren willen ein Papst entsetzt werden könnte, hat er kein einziges begangen. Nach der in der alten Kirche bestandenen Ansicht kann ein Papst nur durch Abfall zur Häresie die Absetzung erwirken; diesem Falle fügte das constanzer Concil noch zwei andere bei, in welchen ein Papst entsetzt werden könne, wenn er nämlich ein Schisma nährt, oder mit Überlegung und Absicht die Kirche ärgert. Nichts von allem diesem läßt sich in Eugen's

---

[1]) Aeneae Sylvii episcopi Tergestini epistola retractationis ad magistrum Jordanum, rectorem Universitatis Coloniensis. Vgl. Dux, Bd. I, S. 293 — 305. Die beiden anderen Retractationsschriften des Äneas Sylvius sind: ein, von seinen Commentariis de gestis Basiliensis concilii zu unterscheidender Commentar über das basler Concil, zusammt seiner vorgenannten Schrift von dem römischen Bibliothekar Fea a. 1823 zum erstenmale im Drucke herausgegeben; und endlich die Retractationsbulle, die er als Papst Pius II an die cölner Universität richtete. Vgl. die Inhaltsangabe über letztere Schrift bei Dux a. a. O., S. 307 — 321.

Handlungen nachweisen. Eugen war kein Häretiker. Als Häretiker verfällt nur Derjenige dem Gerichte, der hartnäckig an einem glaubenswidrigen Irrthum festhält; Eugen hat aber, gesetzt auch, daß er früher gegen die constanzer Beschlüsse gesprochen oder geschrieben haben sollte, später die constanzer Synode unumwunden anerkannt, wie Äneas als kaiserlicher Gesandter bei seinen Verhandlungen mit Eugen IV aus dessen Munde selber hörte. Eugen hat kein Schisma genährt; er hat vielmehr auf dem constanzer Concil die Abolition der damals bestandenen Spaltung eifrigst betrieben, und hat später um des Friedens willen den Baslern jedes mögliche Zugeständniß gemacht, die Auflösungsbulle zurückgenommen, Vorsitzende gesendet u. s. w., kurz, Alles gethan, was sich thun ließ, um den Frieden zu erhalten, und es ist nicht seine, sondern der Basler Schuld, daß ihm seine Bemühungen nicht gelangen. Eben so ungegründet ist die von den Baslern ausgesprochene Beschuldigung, Eugen IV habe die Kirche geärgert, weil er die Annaten erheben ließ, und das basler Concil gegen dessen Willen aufhob. Die Basler müßten nachweisen, daß die Einhebung der Annaten die ganze Kirche in Verwirrung gebracht habe, daß dieselben von den meisten Nationen ungern gezahlt und als eine schwere Last empfunden worden seien, drückender als der fünfte Denar, welchen die Basler sich von allen Kirchenbeneficien vorbehielten. Die Basler erklären die Verlegung des Concils nach Italien für einen Gewaltstreich; sie vergessen, daß der größere und besonnenere Theil der Basler aus Rücksicht auf die Griechen für die Übersiedlung des Concils nach einer italienischen Stadt stimmte, und einzig Ludwig von Arles mitsammt seinem Anhange sich dagegen sträubte. Mit der Mehrheit des Concils war der größere Theil der zerstreuten Kirche einverstanden, deren Stelle das Concil vertritt; sie feierte einen Freudentag, als von Florenz die Union zwischen beiden getrennten Kirchen verkündet wurde!

War die Verlegung des Concils ein rechtmäßiger Act, so versteht sich von selber, daß die Basler weiter kein wahres Concil mehr constituiren konnten. Wollen die Basler für ein allgemeines Concil gelten, so müßten sie sich als Repräsentation der allgemeinen Kirche ausweisen können. Man halte indeß Umschau in der gesammten Kirche, und frage nach, wie viele es noch mit den Baslern halten! Weder der Papst, noch die Prälaten, noch die Fürsten, noch irgend ein Volk hören auf sie, mit Ausnahme der Savoyer

und einiger Exulanten und über ihre Amtsentsetzung Mißvergnügter. Äneas versichert, die Stimmung der ecclesia dispersa in diesem Puncte genau aus den Antworten kennen gelernt zu haben, welche auf die von ihm im Namen des Kaisers ausgefertigten Rundschreiben aus allen Reichen Europas einliefen. Daraus, daß die basler Versammlung in ihrem ersten Beginne ein allgemeines Concil war, folgt nicht, daß sie es auch bis zu ihrem Endverlaufe bleiben mußte. Sie war es anfangs, weil bei ihr damals die zur Autorität eines allgemeinen Concils erforderlichen Bedingungen zutrafen; sie hörte auf, ein allgemeines Concil zu sein, als diese Bedingungen nicht mehr vorhanden waren. Absurd klingt die Behauptung der Basler, daß Diejenigen, welche anfangs zum Concil kamen, sich später von demselben nicht mehr eigenmächtig hätten trennen dürfen. Das Concil handelte doch nur als Abordnung der allgemeinen Kirche; sollte es dieser verwehrt sein, von einem nicht in ihrem Sinne handelnden Concil sich abzuwenden? Ähnliches gilt vom Papste Eugen, dem es nach der Ansicht der Basler gar nicht freistand, sich von ihnen abzuwenden. Dadurch, daß er anfangs mit dem Concil gieng, hörte er nicht auf, Haupt und Leiter der Kirche zu sein; zog er, und mit ihm die weitaus überwiegende Mehrheit der Prälaten der Kirche vom Concil sich zurück, so fehlten demselben diejenigen Personen, durch welche vorzugsweise ein allgemeines Concil constituirt wird.

Welch geringes Vertrauen die Basler in die Wahrheit und das Recht ihrer Sache setzen, zeigen sie, indem sie es sorgfältig vermeiden, des Schutzes der Mauern und Wälle Basels sich zu begeben, um auf einem anderen Boden, in Italien oder vor den Fürsten Europas ihre Sache offen und muthig zu vertreten. Wie stimmen dazu ihre stolzen Selbstvergleichungen mit Eusebius Vercellensis und Hilarius, den unerschrockenen Bekämpfern des Arianismus, mit dem Propheten Elias inmitten der ihrem Gott abtrünnig gewordenen Kinder Israels? Ihr Verhalten gleicht ganz und gar jenem der Husiten, der Armen von Lyon und jener verruchten Fratricellen, welche die Kirche als faule Glieder vom mystischen Leibe Christi abgeschnitten hat.

§. 575.

Eine geschichtliche Folge der großen Reformconcilien des 15ten Jahrhunderts war die Abschließung von Concordaten zwischen dem

römischen Stuhle und den einzelnen Nationen, deren besondere Wünsche und Bedürfnisse durch die via generali zu erlassenden Decrete ökumenischer Synoden nicht zu erledigen waren. Mit den Vertretern der deutschen Nation hatte bereits Papst Martin V eine Reihe von Puncten unter dem Namen des constanzer Concordates vereinbart. Die durch dieses Concordat nicht befriedigten Deutschen hofften vom basler Concil eine weitere Förderung des kirchlichen Reformwerkes; da die Basler mit dem Papste zerfielen, erklärten sich die Churfürsten auf dem Wahlconvente zu Frankfurt (17 März 1438) neutral, nahmen aber auf dem Reichstage zu Mainz (26 März 1439) unter einigen Modificationen 26 Reformdecrete der basler Versammlung an. Auf dem mainzer Reichstage a. 1441 einigten sich die Churfürsten in dem Beschlusse, an der Auctorität der allgemeinen Concilien grundsätzlich festzuhalten und auf der Durchführung der zur Hebung der Beschwerden des kirchlichen Deutschlands nothwendigen Reformen zu bestehen. Große Verstimmung erregte die durch Eugen IV a. 1445 ausgesprochene Absetzung der Erzbischöfe von Trier und Cöln wegen ihrer Hinneigung zu den Baslern. In Folge dieses Absetzungsbeschlusses versammelten sich die deutschen Fürsten zu Frankfurt (a. 1446), und setzten vier Puncte auf, darunter jenen von der Superiorität des allgemeinen Concils, ferner den Antrag auf eine allgemeine Kirchenversammlung im nächstfolgenden Jahre und das Begehren der päpstlichen Anerkennung der von König Albrecht und den mainzer Churfürsten angenommenen basler Reformdecrete. Diese Forderungen wurden dem Papste im Namen der deutschen Fürsten durch den nürnberger Syndicus Gregor von Heimburg vorgetragen, mit dem Beifügen, daß, wenn der Papst dieselben anerkennen wolle, die Fürsten fortan die basler Versammlung als legitime Oberbehörde der Kirche betrachten würden. Durch Vermittelung des Kaisers Friedrich und des Äneas Sylvius kam ein Vergleich zwischen dem Papst und den deutschen Fürsten zu Stande, rücksichtlich dessen aber Eugen IV, der damals bereits tödtlich erkrankt war, erklärte, daß durch die in ihm enthaltenen Zugeständnisse der Lehre der heiligen Väter, der Auctorität und den Privilegien des heiligen Stuhles nicht derogirt werden solle. Im nächsten Jahre schloß Kaiser Friedrich III mit dem Papste Nikolaus V einen Vergleich ab, welcher den früheren, dessen Grundlage die 26 basler Reformdecrete waren, nicht un-

wesentlich modificirte, aber erst durch die Verhandlungen des Papstes mit den einzelnen Fürsten und Erzbischöfen zur allgemeinen Geltung gelangte. In Deutschland war man mit diesem Gange der Dinge vielfach nicht zufrieden; namentlich mißfiel das Streben des römischen Stuhles, die durch die Reformbewegung ihm auferlegten Beschränkungen allgemach wieder zu beseitigen. Ein Freund des Äneas Sylvius, der mainzer Kanzler Mayer sprach dieß unumwunden in einem Gratulationsschreiben aus, das er an den so eben zum Cardinal erhobenen Äneas richtete (a. 1456). Er klagt in diesem Schreiben, daß die römische Curie weder auf die Beschlüsse des constanzer und basler Concils, noch auf besondere Verträge mehr achte, daß man die deutsche Nation zurücksetze und verachte, indem man die ersten Würden und Beneficien den römischen Cardinälen und Protonotarien reservire, während man die canonischen Wahlen verwerfe, und daß man es auf eine möglichst gewinnreiche Ausbeutung der deutschen Kirche abgesehen zu haben scheine. Überdieß klagt der deutsche Freund des Äneas über die Feilheit der Kirchenämter, über den Mißbrauch der Anwartschaften und Annaten, über Erpressung von Zehnten ohne Befragen der Bischöfe, über den Unfug, Rechtssachen mit Umgehung der legitimen nächsten Behörden vor die römische Curie zu bringen u. s. w.

Äneas beantwortete diese Klagen in einer Schrift, die den Titel führt: De moribus Germanorum [1]). Dieser Titel läßt zum Theile schon errathen, in welchem Geiste die Beantwortung der Klagen gehalten ist. Äneas anerkennt die hohe Verdienstlichkeit des constanzer Concils und glaubt, daß auch die Päpste dieselbe vollkommen würdigen. Wenn ihnen vorgeworfen werde, daß sie die Decrete dieses Concils mißachten, so müßte näher gesagt werden, was für Decrete gemeint seien. Man könnte allenfalls den Beschluß des Concils anführen, daß alle zehn Jahre ein allgemeines Concil statthaben soll. Allein, dieser Beschluß will doch gewiß nur in so fern verbinden, als seine Ausführung dem Besten der Kirche förderlich, nicht aber hinderlich ist. Darauf scheinen indeß die Deutschen nicht zu achten, welche trotzdem, daß ihre Bischöfe solche Versammlungen nicht wünschen, fortwährend nach Concilien schreien, um auf denselben vergnüglich zu leben, große Rollen zu spielen und

[1]) In Aeneae Sylvii Opp. (Basel, 1571), p. 1040—1090.

sonstige eigenliebige Absichten verfolgen zu können. Seit dem basler Concil sei kein Anlaß zur Berufung einer allgemeinen Synode vorgekommen, und die Vorgänge zu Basel dürften jedem Unbefangenen überzeugend dargethan haben, daß es Zeit sei, den bezüglichen Beschluß der constanzer Synode zu suspendiren. Die Berufung allgemeiner Concilien habe außerdem ihre besondere Schwierigkeiten; und nebenher zeigen die Erfolge, welche z. B. eben jetzt durch Bemühen der Päpste ohne Beihilfe eines Concils gegen die Türken errungen worden sind, daß durch die ernstlichen Bemühungen eines Papstes mehr erreicht werde, als durch die Beschlußfassungen einer allgemeinen Synode. Aus diesen Erfolgen rechtfertiget Äneas die den constanzer Beschlüssen zuwiderlaufende Einhebung von Zehnten ohne Befragung der Bischöfe. Die Besetzung vacanter Beneficien an Dom- und Stiftskirchen anbelangend — fährt Äneas fort — sei das Verhalten der römischen Curie selbst durch den Wortlaut der bestehenden Verträge vollkommen gerechtfertiget; denn diese bestätigen ausdrücklich die dem Papste nach göttlichem und menschlichem Rechte zustehende Befugniß, alle im Range unter dem Bischof stehenden Dignitäre zu ernennen. Die Bischofswahlen, die seit Abschluß des Concordates in Deutschland statt hatten, seien der Mehrzahl nach in Rom bestätiget worden; die Ausnahmen, die hin und wieder statt hatten, fielen zum Besten der betreffenden Bisthumskirchen aus, z. B. jener in Brixen, welche solcher Art den Nikolaus von Cusa zum Bischofe erhielt. Der Kirche von Regensburg wurde statt des vom Domcapitel Gewählten, eines unbekannten Mannes von niedriger Herkunft, ein bayrischer Prinz als Bischof gesetzt, wofür die Kirche von Regensburg dem Papste zu danken alle Ursache habe. Bei dieser Gelegenheit ergeht sich Äneas in einer ausführlichen Erörterung über die Angemessenheit und Ersprießlichkeit der Besetzung hoher Kirchenämter mit den Söhnen hoher Familien, und züchtiget den plebejischen Neid Derer, die in Deutschland über die Bevorzugung hochgeborner Schützlinge der römischen Curie unzufrieden sind. Auf Mayer's Klage über die Reservationen der besten Beneficien zu Gunsten der Cardinäle, im Besonderen auch des Äneas selber, glaubt dieser bemerken zu sollen, daß er den größten Theil seines Lebens in Deutschland gelebt und gewirkt, und durch diese seine Wirksamkeit immerhin einigen Anspruch auf die Dankbarkeit der Deutschen sich erworben zu haben annehmen dürfe.

Daß man in Rom durch Geldspenden Beneficienverleihungen erzielen könne, gibt Äneas zu, erklärt aber in dieser Beziehung die Päpste von jeder Schuld frei und über jeden Verdacht erhaben; man könne es dem Papste nicht zurechnen, wenn er, ohne die Bewerber zu kennen, Diejenigen aus ihnen bevorzuge, welche ihm zufolge des Einflusses bestochener Mittelspersonen am angelegentlichsten empfohlen werden. Am kurmainzer Hofe stehe es auch nicht besser, wie man im Gebiete dieses Churfürstenthums aller Orten hören könne; ja es gebe keinen Hof in ganz Europa, über welchen nicht ähnliche Klagen Unzufriedener vernommen würden. Daß so viele Appellationen nach Rom gehen, hat hauptsächlich nur in der schlechten Rechtspflege der Deutschen ihren Grund; man sorge für die Besserung dieses Gebrechens, die Anläße zu Klagen über die theure Justiz der römischen Curie werden dann von selbst wegfallen. Über die Einhebung der Ablaßgelder für den Kreuzzug gegen die Türken führen die Deutschen vermuthlich nur deßhalb Beschwerde, weil von diesen Geldern nichts in ihren Säckel fällt. Die Klagen über Härte in Behebung der Annatengelder sind eigentlich nur Geständnisse unbefugter Verweigerungen oder Verzögerungen der dem Papste concordatmäßig zugestandenen Bezüge; überhaupt sei das liebe Geld der Angelpunct aller Klagen und Beschwerden der Deutschen über Rom. Ist denn aber Deutschland wirklich so arm, daß es durch die der römischen Kirche und Curie zu entrichtenden Zahlungen drückend beschwert werde? Äneas hält Musterung über die große Zahl der reich dotirten Erzbisthümer, Bisthümer, Abteien, Archidiaconate, Domstifter, Kirchen und Klöster Deutschlands, wirft seine Blicke auf das glänzende Auftreten der Kirchenfürsten und übrigen Würdenträger der deutschen Kirche, auf den Reichthum von Gold, Edelsteinen und Kleinodien, der in den Kirchenschätzen Deutschlands aufgehäuft ist, auf den behäbigen Wohlstand der deutschen Handelsstädte, auf die Metalladern und Goldwäschereien u. s. w., und gibt zu verstehen, daß es absonderlich klingen würde, wenn eine, ihren Reichthum und Überfluß an Schätzen so sichtlich zur Schau stellende Nation sich für eine arme Nation ausgeben würde. Die Deutschen sind vor anderen Nationen durch Macht und Reichthum, Tapferkeit und Freiheit, Blüthe wissenschaftlicher Anstalten, Glanz und Pracht ihrer Kirchen ausgezeichnet, verdanken aber ihre edelsten Güter, Glaube und Sittigung, der römischen Kirche, die ihnen den heiligen Boni-

facius gesendet hat. Wollen die Deutschen es lästig finden, jener Mutterkirche, der sie die himmlischen Güter verdanken, im Zeitlichen einige Unterstützung zu leisten? Man verlangt, daß Papst und die Cardinäle sollen zu apostolischer Einfachheit des Lebens zurückkehren. Diese Forderung hat nur insoweit einen Sinn, als damit gesagt sein soll, es möge jeder überflüssige Prunk vermieden werden. Indeß auch bei Vermeidung desselben erfordert die Leitung der Gesammtkirche einen solchen Aufwand von Mitteln, daß die geringen und precären Einkünfte des Erbgutes des heiligen Petrus schlechterdings nicht ausreichen. Ein armer und machtloser Papst ist unfähig zu leisten, was einem Papste zu leisten obliegt. Wenn man aber über überflüssigen Aufwand des päpstlichen Hofes klagt, so erkundige man sich, wie im apostolischen Palaste gelebt werde, ob man daselbst jenes üppige Wohlleben treffe, wie es an den Höfen deutscher Prälaten nicht gerade selten ist, ob der Papst gleich ihnen der Jagd und dem Vogelfange nachgehe, Schauspiele besuche, oder Orte, an welchen getanzt wird und Sängerinnen auftreten u. s. w.? Im weiteren Verlaufe seiner Schrift ergeht sich Äneas in einer scharfen Kritik der in Deutschland cursirenden Ansichten nach Art jener, die zehn Jahre früher Gregor von Heimburg als Abgesandter der deutschen Fürsten in Rom verlauten ließ [1]); er sucht darzulegen, daß wohlgeordnete Zustände der Kirche geradezu unmöglich seien, wenn es jedem Mißvergnügten oder Unfügsamen freisteht, vom Papste an ein künftiges Concil zu appelliren; der Mißbrauch solcher Appellationen sei früheren Jahrhunderten fremd gewesen, und es sei Zeit, daß er auch jetzt wieder ein Ende nehme. Äneas schließt mit einer glänzenden Peroration zur Verherrlichung des römischen Kirchenprimates, und gibt den deutschen Bischöfen die vom Papste Symmachus auf die römische Kirche bezogenen Worte des Propheten zu bedenken: Si hic humiliabitur, ad cujus confugietis auxilium, et ubi requiretis gloriam vestram?

---

[1]) Gregor von Heimburg zerfiel ein paar Jahre später als Anhänger des Erzherzogs Sigismund förmlich mit dem mittlerweile zum Papste erhobenen Äneas, und wurde von demselben mit dem Banne belegt. Siehe Heimburg's dawider gerichtete Schriften in Goldasti Monarchia II, p. 1591 ff.; ebendas. seine Schrift gegen Nikolaus von Cusa als Vertheidiger der päpstlichen Vollgewalt, p. 1624 ff.

§. 576.

Neben der deutschen Nation hatte auch die französische ihre besonderen Wünsche und Beschwerden, welche auf dem Reichstage zu Bourges (1438) ausgesprochen wurden, und die Reichsversammlung zur Decretirung der sogenannten pragmatischen Sanction veranlaßten. Dieses Instrument enthält 23 sanctionirte Decrete des basler Concils, erklärt die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst, sucht den Einfluß des Papstes auf die französische Kirche in Sachen der Beneficienverleihung und geistlichen Klagesachen möglichst zu beschränken, und die nach Rom fließenden Taxgelder zu mindern. Durch die Beschränkung des päpstlichen Einflusses wurde indeß nur so viel erreicht, daß man, wie bisher an den Papst, so jetzt an die Parlamente appellirte, so daß selbst König Karl VII sich veranlaßt fand, die Befugnisse der Parlamente in dieser Hinsicht zu beschränken. Deßungeachtet dauerten die Appellationen an die Parlamente fort, und konnten selbst durch die Zurücknahme der pragmatischen Sanction unter Ludwig XI (a. 1461), so wie durch das an die Stelle derselben tretende Concordat zwischen Leo X und König Franz I (a. 1515) nicht beseitiget werden. Der Geist der gallicanischen Kirche jener Zeit spricht sich in den Kundgebungen zweier berühmter pariser Theologen aus, welche am Anfang des 16ten Jahrhunderts blühten, des Johannes Major und Jakobus Almainus [1]), aus deren Schriften Dupin im Anhange zum zweiten Bande seiner Ausgabe der Werke Gerson's mehreres hieher Bezügliche mitgetheilt hat. Major [2]) bespricht die Macht des Papstes unter einem dreifachen Gesichtspuncte, nach ihrem Verhältniß zu jener der Bischöfe und Pfarrer, zu jener des allgemeinen Concils und zur weltlichen Gewalt. In ersterer Beziehung behauptet er unter Berufung auf mehrere Stellen des corpus juris canonici die unmittelbare Einsetzung des kirchlichen Standes der Bischöfe und Pfarrer durch Christus; das Verhältniß des Papstes zu den Fürsten

---

[1]) Vgl. über Beide meine Gesch. d. Thom. S. 137 u. 313 und an versch. a. O.

[2]) Disputatio de statu et potestate ecclesiae, excerpta e Jo. Majoris Comm. in Sentt., Lib. IV, dist. 24. Abgedr. in Gerson. Opp. II, S. 1122 ff.

anbelangend, spricht er ersterem die weltliche Oberhoheit über dieselben ab; das allgemeine Concil steht ihm über dem Papste. Dieselben Ausführungen finden sich, nur weit umständlicher, bei Almainus [1]). Beide, Major und Almainus, kehren sich polemisch gegen Thomas del Vio, als zeitgenössischen Vertreter der entgegengesetzten Anschauungsweise, welche von ihnen als die in Rom und in den Thomistenschulen herrschende bezeichnet wird. In der That war Thomas del Vio in der damaligen Epoche der geistig hervorragendste unter den Vertheidigern des päpstlichen Ansehens. Er sprach in der fünften lateranensischen Synode gegen das Conciliabulum von Pisa (1511), welches ein matter Abklatsch der basler Versammlung und fast nur von Franzosen besucht, bis zur Decretirung der Suspension des Papstes Julius II fortgeschritten war [2]), und kämpfte außerdem in mehreren Schriften gegen die Lehren von der Superiorität des allgemeinen Concils über dem Papste und von der unmittelbar von Christus überkommenen Gewalt der Bischöfe [3]). Die von Thomas del Vio vertheidigten Grundsätze lassen sich kurz gefaßt auf folgende Sätze zurückführen: Der Papst ist der oberste Machthaber in der Kirche Christi, und alle jurisdictionellen Gewalten in der Kirche sind Ausflüsse der kirchlichen Primatialgewalt. Die Apostel waren zwar als Apostel sämmtlich Gleiche; als oves Christi aber waren sie dem Ersten unter ihnen unterthan, den Christus an seiner statt zum Hirten aller Gläubigen bestellte. Der Papst ist nicht bloß das Haupt aller einzelnen Gläubigen, sondern auch ihrer Gesammtheit; demzufolge steht er nothwendig auch über der Repräsentation dieser Gesammtheit, dem ökumenischen Concil. Der

[1]) Quaestio Vesperiarum, de dominio naturali, civili et ecclesiastico (In Gerson. Opp. II, p. 961—976). — De auctoritate ecclesiae et conciliorum generalium adversus Thomam del Vio Cajetanum (ibid. p. 976—1012). — Expositio circa decisiones magistri Gulielmi Occam super potestate Summi Pontificis, de ecclesiastica et laica potestate (ibid. p. 1013—1122).

[2]) Einige Schutzschriften für das pisaner Concil finden sich abgedruckt in Goldast's Monarchia Tom. II, p. 1654 ff.

[3]) Die hieher bezüglichen drei Abhandlungen del Vio's finden sich bei Roccaberti (Tom. XIX, p. 446—461) abgedruckt unter dem allgemeinen Titel: Tractatus de auctoritate Papae et concilii. Die Titel der besonderen Tractate lauten: De comparatione auctoritatis Papae et concilii — Apologia primi tractatus ex jure naturali et divino — De romani Pontificis institutione et auctoritate.

Papst kann nach göttlichem Rechte nur wegen Häresie entsetzt werden; und wird in diesem Falle nicht potestate auctoritativa concilii sondern bloß potestate ministeriali concilii entsetzt. Der Papst ist unfehlbar d. h. er kann niemals errore judiciali gegen den Glauben fehlen.

Del Pio vertrat diese Sätze mit der Treue aufrichtiger Überzeugung, und bewies durch seine ernsten Worte über den vorzeitigen Abschluß der Lateransynode, ohne daß der so dringlichen Reformation der Kirche irgend welche Sorge gewidmet worden wäre, daß er in der päpstlichen Allgewalt den sichersten und mächtigsten Hort aller wahrhaft kirchlichen Interessen vertheidigen wollte. Was er indeß zu Gunsten der päpstlichen Macht sagte, wahr mehr, als von den besten der Päpste selber gefordert wurde. „Allzuweit — sprach Nikolaus V zu den ihn beglückwünschenden Gesandten der deutschen Churfürsten — haben die römischen Päpste ihren Arm ausgestreckt, und den übrigen Bischöfen fast keine Gewalt übrig gelassen. Allzusehr haben auch die Basler die Hände des apostolischen Stuhles gelähmt; aber so mußte es kommen. Wer seiner Unwürdiges beginnt, muß auch Unrecht sich gefallen lassen; wer einen schiefstehenden Baum aufrichten will, zieht ihn leicht auf die entgegengesetzte Seite. Es ist mein fester Vorsatz, die Bischöfe, die zur Theilnahme an der Leitung der Kirche berufen sind, in ihren Rechten nicht zu beeinträchtigen. Nur die Aufrechthaltung jeder einzelnen Sphäre der kirchlichen Gewalt sichert dem Papste die freie Ausübung der seinigen [1]).“

§. 577.

So hätten wir nun die geistigen Bewegungen, welche in das Leben der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes eingriffen, bis zum Ausgange des Mittelalters verfolgt; und es erübriget uns nur noch, ehe wir auf die nachfolgenden Kämpfe des Reformationszeitalters übergehen, den allgemeinen Stand der kirchlichen Theologie am Ausgange des Mittelalters, und das Verhältniß ihrer damaligen Vertreter zu der bevorstehenden großen Katastrophe in Kürze zu schildern. Die kirchliche Theologie des Mittelalters ist zuvörderst

[1]) Bei Koch: Sanctio pragm. Germ. illustr., c. 2, §. 15. Vgl. Alzog's Kirchengeschichte (7te Aufl.) S. 680.

und in erster Linie durch die Scholastik repräsentirt; demgemäß ist auch zuerst diese in's Auge zu fassen, um zu sehen, was aus ihr seit den Zeiten der großen Lehrer des 13ten Jahrhunderts im Verlaufe der beiden darauf folgenden Jahrhunderte geworden war. Daß die Bewegungen im öffentlichen Leben des kirchlichen Mittelalters auch auf die Schule zurückwirkten, und in den Doctrinen derselben sich reflectirten, liegt augenfällig am Tage; und es läßt sich so zu sagen mit Händen greifen, daß, wie in dem theologischen Lehrgebäude des heiligen Thomas Aquinas der Gipfel der Machtblüthe der mittelalterlichen Kirche repräsentirt ist, so in Occam's skeptisch-empiristischem Nominalismus der Verfall der kirchlich-mittelalterlichen Lebensordnung geistig versinnbildet ist. Die mittelalterliche Scholastik war durch Thomas Aquinas zum Höhenpuncte ihrer Entwickelung emporgeführt worden, in seinem wohlgerundeten Lehrsysteme waren die verschiedenartigen Lehr- und Bildungselemente des kirchlichen Mittelalters harmonisch mit einander vermittelt. Er hatte die einander entgegenstrebenden Richtungen des Realismus und Nominalismus mit einander versöhnt, in strenger Unterordnung der natürlichen Ordnung unter die übernatürliche Glaube und Vernunft in ein congruirendes Verhältniß zu einander gesetzt, und die denkstrenge Scholastik ohne Alterirung ihres Wesens mit der Mystik in innige Verbindung gebracht. Die Theologen des Dominicanerordens blieben, einzelne Ausnahmen abgerechnet, der Lehre ihres Meisters im Ganzen treu, und vertraten, besonders im späteren Mittelalter den Thomismus als die einzig richtige und kirchlich correcte theologische Schuldoctrin gegenüber den nachfolgenden Bestrebungen, die wol auch noch auf dem Boden der Scholastik standen, aber in ihrer vollkommenen Auswickelung die völlige Zersetzung des scholastischen Lehrgehaltes und seiner speculativen Elemente herbeiführen mußten. Duns Scotus [1]) überbot den englischen Lehrer auf erkenntnißtheoretischem Gebiete durch Steigerung der menschlichen Denkansprüche, indem er, nicht wie Thomas das in der irdischen Erfahrung gegebene Sein, sondern das Sein als solches für das dem menschlichen Intellecte proportionirte Denkobject erklärte, gab aber in dieser seiner forcirten Richtung auf das Allgemeine die intellective Erkennbarkeit des Concreten und Individuellen Preis

[1]) Vgl. meine Gesch. d. Thom., S. 70—99.

und rief als Urheber des sogenannten Formalismus oder excessiven Realismus das entgegengesetzte Extrem der nominalistischen Terministen hervor. Ja er selbst arbeitete letzteren unmittelbar vor, indem er bei seiner forcirten Richtung auf das Allgemeine die speculative Erkennbarkeit des Concreten wesentlich beeinträchtigte, ja die Bedeutung desselben als desjenigen, in welchem das Wahre wirklich, das Wirkliche wahr ist, schlechterdings nicht erfaßte. So kam es, daß sich seinem Denken nicht nur an den übernatürlichen Objecten des christlichen Glaubens die speculativ erfaßbare Seite völlig entzog, sondern auch die übersinnlichen Objecte des natürlichen Denkens nur sehr unvollkommen erkennbar erschienen; so erklärte er bestimmte Wahrheiten der natürlichen Theologie für philosophisch unbeweisbar, die Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele hielt er für unzureichend. Noch weiter, als Duns Scotus, kommt Durand von der durch Thomas ermittelten Harmonie zwischen Vernunft und Glaube, Denken und Sein ab; ihm drückt das menschliche Erkennen nicht eine Conformation des Intellectes mit dem Gegenstande der Erkenntniß, sondern nur eine Beziehung des Gedankens auf das Object aus, das Allgemeine ist nur eine Abstraction des menschlichen Verstandes, der durch sie weder das Wesen des Dinges, noch auch, was damit zusammenfällt, den darin ausgedrückten Gedanken Gottes erfaßt [1]). Damit stimmt auch Occam überein, der nebstdem sich die skeptischen Bedenken des Duns Scotus gegen die Zureichendheit philosophischer Demonstrationen aneignet; nur daß er in beiden Beziehungen weiter geht, als die beiden Vorgenannten, und demzufolge sowol das unmittelbare, wie das mittelbare Erkennen in weit engere Gränzen einschränkt, als jene es thaten. Ein unmittelbares Erkennen kommt nach ihm der Seele nur in Beziehung auf ihre Zustände und Acte zu, ohne daß sie jedoch in denselben ihr eigenes Wesen zu erfassen vermöchte, welches ihr eben so fremd und verborgen bleibt, wie das der übrigen durch sinnliche Wahrnehmung appercipirten Dinge. Auch philosophische Demonstrationen vermögen das Wesen der Seele nicht aufzuhellen, die Beweise für die Immaterialität und Incorruptibilität der menschlichen Seele sind sämmtlich mangelhaft. Das Gleiche ist zu sagen über die philosophischen Erweisungen Gottes als schöpferischer Ursache

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 106 ff.

aller Dinge, der Einheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Allmacht Gottes, seines Erkennens der Dinge außer ihm u. s. w.

Occam wurde der Chorführer der Nominalisten im cisalpinischen Europa, seine Lehren fanden an der pariser Hochschule, und in den neugestifteten Universitäten Deutschlands Eingang, an letzteren theilweise unter offener Begünstigung der Fürsten [1]); die berühmtesten Theologen Deutschlands im späteren Mittelalter: Heinrich von Oyta, Marsilius von Inghen, Heinrich von Hessen, Gabriel Biel waren Nominalisten, letzterer ein ausgesprochener Occamist, der sein theologisches Hauptwerk, den Commentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus, für eine Abbreviation des gleichnamigen Werkes Occam's erklärte. Wir lassen hier zur Charakteristik des Standes der Scholastik in Deutschland am Ausgang des 15ten Jahrhunderts einen kurzen Überblick über die Sätze und Lehren folgen, welche der „letzte Scholastiker“ in seiner Abbreviation der occam'schen Theologie entwickelt, in der übrigens auf die gesammte scholastische Lehrtradition, jedoch unter vorzugsweiser Berücksichtigung nominalistisch gesinnter Theologen: eines Richard von Media Villa, Holkot, Gregor von Rimini, Oyta, d'Ailly u. A. Bezug genommen wird.

Der Inhalt der Theologie — lehrt Gabriel Biel — wird durch eine Summe von Sätzen constituirt, deren jeder eine theologische Wahrheit ausdrückt. Unter theologischen Wahrheiten versteht man solche, deren Annahme jedem Erdenwanderer, welcher des Vernunftgebrauches fähig ist und von ihnen Kenntniß hat, zur Erlangung des ewigen Heiles nothwendig ist. Unter den theologischen Wahrheiten gehören einige dem Bereiche der natürlichen Vernunfteinsicht an, die übrigen sind veritates supranaturaliter cognitae; die philosophische Erweisung der ersteren gehört nicht in die Theologie, die als solche es nicht mit Vernunftwahrheiten, sondern mit Glaubenssätzen zu thun hat. Die Fundamentalartikel des Glaubens sind im apostolischen Glaubensbekenntniß enthalten; sie befassen in nuce den gesammten Lehrinhalt der in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungswahrheit in sich, und demgemäß auch alle nachfolgenden Lehrentscheidungen der Kirche, durch welche der von den Häretikern angefochtene Lehrinhalt der christlichen Offenbarungswahrheit bestimmter formulirt worden ist. Wer den Artikel: Credo in unam

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 124 f.

sanctam et catholicam ecclesiam annimmt, verpflichtet sich eo ipso zur Annahme aller Lehren, welche die Kirche als christliche Glaubenswahrheiten hinstellt. Man unterscheidet zwischen der fides infusa und fides acquisita. Die Nothwendigkeit der fides acquisita ist einleuchtend: Fides ex auditu. Die Nothwendigkeit einer fides infusa ad credendum läßt sich nicht durch Vernunftgründe erweisen, sondern wird durch die heilige Schrift gelehrt.

Die Theologie ist keine Wissenschaft in eigentlichem Sinne, weil sie, statt ihre Sätze aus evidenten Wahrheiten abzuleiten, allüberall auf Geglaubtes sich stützt. De credibilibus non est scientia proprie dicta. Man kann auch nicht sagen, daß die Theologie ein einheitliches Subject hätte; vielmehr ist in verschiedenen Partien der Theologie von verschiedenen Gegenständen die Rede; Subject der Theologie ist Alles, wovon überhaupt ex professo in der Theologie gehandelt wird. Die Theologie ist kein System, sondern eben nur eine Summe von Sätzen, welche wir zu unserem Heile zu glauben haben.

Der erste und vornehmste Gegenstand der Theologie ist Gott selbst. Von Gott selbst läßt sich so viel demonstrativ erweisen, daß er als primum conservans existiren muß, da sich in Bezug auf die Ursachen der Erhaltung der Dinge kein regressus in infinitum annehmen läßt. Daß es nur Ein ens simpliciter primum gebe, läßt sich probabel machen, aber nicht strenge beweisen; Gottes Einheit ist demnach keine Sache rationeller, sondern nur gläubiger Gewißheit. Der Glaube lehrt, daß der Eine Gott in drei Personen existirt; die rationelle Vereinbarung der Dreiheit mit der Einheit in Gott geht über die Kräfte des menschlichen Verstandes, daher sich Gregor von Rimini, Petrus Aureolus, Adam, Oyta und Holkot bei diesem Probleme nicht lange aufhalten, und ein längeres Verweilen dabei für verlorne Mühe halten. Was wir von Gott zu erkennen vermögen, bezieht sich bloß auf seine Essenz oder Quiddität, und dieß insoweit, als sie erstens unter einen, Gott und Creaturen umfassenden Gedanken fällt, und insofern weiter die einzelnen Bestandtheile unserer zusammengesetzten Vorstellung von Gott aus den Dingen sich abstrahiren lassen. Gott fällt nämlich mit den Creaturen unter den Begriff des Seienden; von den Geschöpfen lassen sich die Notionen Weisheit, Gerechtigkeit, Güte u. s. w. abstrahiren, und auf Gott übergetragen als Eigenschaften des ungeschaffenen Seins denken.

Endlich ist uns Gott auch in einem connotativen oder negativen conceptus simplex erkennbar z. B. als erste Ursache, als Unveränderlicher, Unvergänglicher, incausabilis, Ewiger u. s. w. Von Spuren oder Abbildern der göttlichen Dreieinigkeit in den Geschöpfen kann nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein; denn die Vollkommenheiten der Dinge sind, wie die Dinge selber, in Gott nicht formaliter, subjective und essentialiter, sondern objective, virtualiter und eminenter. Daß Gott eine distincte und klarste Kenntniß der Dinge außer ihm habe, ist wol durch den Glauben gewiß, aber durch rationelle Gründe nicht streng erweisbar; denn die zum Behufe dessen angenommenen Ideen der Dinge in Gott sind bloße Fictionen, die göttliche Essenz ist durch sich selber die Erkenntniß alles Wirklichen und Möglichen. Wie Gott alles zufällige Künftige evidenter und certitudinaliter wissen könne, vermögen wir uns, da wir aus dem göttlichen Vorherwissen jeden deterministischen Einfluß auf das contingente Geschehen ausscheiden müssen, nicht klar zu machen. Da sich nicht evident machen läßt, daß Gott Anderes außer sich wolle, so läßt sich auch nicht beweisen, daß Gottes Wille allezeit geschehe. Die Allmacht Gottes ist nur durch den Glauben gewiß; eben so ist es unmöglich, philosophisch zu beweisen, daß Gott eine freie, also nicht naturnothwendig wirkende causa effectiva sei — so wie, daß Gott die absolute Ursache (causa immediata) alles Geschehens sei. Es lassen sich ferner keine zureichenden Vernunftgründe auffinden, um darzuthun, daß die reinen Geistwesen und die himmlischen Körper durch eine höhere Causalität über ihnen hervorgebracht seien. Daß eine Creatur nicht schaffen könne, läßt sich durch Vernunftgründe zwar probabel machen, aber nicht strenge erweisen. Da sich nicht beweisen läßt, daß Gott jede Wirkung, die er setzt, propter amorem sui setze, und daß er solche Wirkungen außer sich setze, so läßt sich auch nicht durch Vernunftgründe darthun, sondern nur im Glauben festhalten, daß er der Endzweck (causa finalis) aller Dinge sei.

Neben Gott ist der Mensch Subject der Theologie, und zwar nach seinem dreifachen Stande vor der Sünde, nach der Sünde und als Erlöster Jesu Christi. Dem Menschen war im Urzustande die gratia gratum faciens verliehen, in deren Kraft er dem Bösen widerstehen, und im Guten sich vervollkommnen konnte. Diese Gnade bewegte den noch ungeschwächten Willen leichter zum Guten,

als jene Gnade, die jetzt dem Menschen zu Theil wird, obwol das Gute, das der Mensch jetzt in Kraft der Gnade wirkt, verdienstlicher ist, als es im Urzustande sein konnte; auch wird mit gutem Grunde angenommen, daß Gott dem gefallenen Menschen mehr Gnade spendet, als er ihm bei fortgesetzter Dauer seines ursprünglichen Zustandes gespendet haben würde. Die justitia originalis war ein dem Willen des ersten Menschen infundirtes donum supranaturale. In der Beraubung der justitia originis besteht formell das Wesen der Erbsünde; ob der fomes peccati, der thatsächlich jetzt in dem Menschen vorhanden ist, das materiale der Erbsünde constituire, oder nicht, muß unentschieden bleiben. Dieser fomes vererbt sich in der von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzten krankhaften Beschaffenheit des Fleisches. Durch die Taufe wird die verlorne justitia originis nicht wiederhergestellt, da der fomes peccati noch übrig bleibt, wol aber wird die Schuldigkeit, sie zu besitzen, in ein debitum habendi gratiam umgewandelt. Es liegt im natürlichen Vermögen des Menschen, ohne Hilfe der Gnade eine sittlich gute Handlung zu verrichten, jede neue schwere Sünde zu meiden, und alle Gebote Gottes quoad substantiam actus zu erfüllen, jedoch nicht ad intentionem praecipientis, welches Letztere nur in den, in Kraft der Gnade gewirkten meritorischen Werken statt hat.

Das Factum der Menschwerdung des Sohnes Gottes läßt sich als möglich nachweisen, aber nicht weiter einleuchtend machen, so daß man etwa auch einen Juden oder Heiden davon überzeugen könnte. Ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte, muß dahingestellt bleiben. Unmittelbares Subject der Assumtion konnte für das ewige Wort nur eine natura gratificabilis sein; also hat der Sohn Gottes das Fleisch nur mediante anima angezogen, obschon er Seele und Leib zugleich annahm. Die Mutter Christi war nicht vom Augenblicke ihres Empfangenwerdens angefangen von der Erbsünde frei, sondern ist erst nach der Beseelung ihres Leibes im Mutterschooße von der Erbsünde gereiniget worden [1]). Christi Fleisch war materialiter in den Lenden Abraham's enthalten; Christus stammte aber nicht auf

[1]) In seinen vier Predigten über die unbefleckte Empfängniß Mariä lehrt Biel das Gegentheil. Vgl. seine Sermones de festivitatibus gloriosae Virginis Mariae.

dieselbe Weise, wie Levi, aus Abraham, daher er auch in den Lenden Abraham's nicht gezehntet worden ist. Dem Menschen Christus gebührt der cultus latriae, seiner menschlichen Natur an sich genommen aber nur der cultus hyperduliae. Daß Christi Person ihrer göttlichen Natur nach schlechterdings nicht sündigen konnte, versteht sich von selbst; die von Christus angenommene Menschennatur war an sich genommen über die Möglichkeit der Sünde nicht erhaben, konnte aber, so lange sie von der göttlichen Natur nicht losgelassen wurde, de potentia Dei ordinata nicht sündigen. Der Seele Christi wurde das höchste Maaß von Gnade zu Theil, das sie in ihrer geschöpflichen Begränztheit fassen konnte; man kann aber nicht sagen, daß die der Seele Christi zu Theil gewordene Gnadenfülle nicht durch einen noch größeren Gnadenreichthum überboten, oder von Seite Gottes nicht unendlich mehr Gnade gespendet werden könnte, als Christo zu Theil wurde. Die menschliche Seele Christi erkannte nicht Alles intuitiv und vollkommen sub propriis nominibus, weder in ihrer cognitio infusa, noch in ihren cognitionibus acquisitis. Wenn aber auch nicht sub nominibus propriis, erkannte sie doch mittelst ihrer cognitio infusa habituell Alles in proprio genere, jedoch nur in universali, nicht in particulari. Der cognitio acquisita der Seele Christi war nur alles Gegenwärtige actuell anschaulich. Ihre evidente Erkenntniß des Zufälligen war einer Vervollkommnung und Mehrung fähig. Die Menschwerdung und das Leiden des menschgewordenen Gottes waren nicht nothwendig, wie überhaupt kein Wirken Gottes nach Außen nothwendig ist; wie Gott das Schaffen hätte unterlassen können, so konnte er auch das Werk der Erlösung unterlassen. Nachdem aber einmal die Erlösung beschlossen war, so war der Modus, nach welchem sie vollzogen wurde, in jeder Weise der angemessenste aus allen, die es geben mochte.

In der Sacramentenlehre hält Biel gegen Thomas Aq. die Behauptung aufrecht, daß den Sacramenten keine übernatürliche Kraft einwohne, daß das Sacrament nur causa sine qua non der göttlichen Gnadenspendung sei. Im Urzustande gab es keine Sacramente. Die jüdische Beschneidung tilgte die Erbschuld ex opere operato, und versetzte den Beschnittenen in den Zustand der Gnade; sie war also ein Sacrament im eigentlichen Sinne. Unter den Sacramenten des N. B. sind drei (Taufe, Firmung, Ordo) unwiederholbar; der Grund dessen liegt nicht in dem Charakter, welchen

sie der Seele eindrücken, sondern lediglich in der göttlichen Anordnung. Jener Charakter kann wol probabiliter angenommen werden, und es ist sogar dem Geiste der kirchlichen Lehre conformer, ihn zu behaupten, als ihn zu verwerfen; aber man kann ihn aus demjenigen, was de fide feststeht, nicht strenge erweisen. Unter der Voraussetzung, daß Episcopat und Presbyterat schon vom Anfange her und zufolge der Einsetzung Christi geschiedene Weihegrade waren, stehen ganz gewiß Diejenigen der Wahrheit näher, welche behaupten, daß bloß die Bischöfe das Sacrament der Firmung spenden können. Daß zur Consecration des sacramentalen Leibes Christi Brot verwendet werden müsse, ist de fide; nicht so, daß man hiezu Weizenbrot nehmen müsse, obschon derjenige Priester, welcher eigenmächtig anderes Brot nimmt, schwer sündiget. Der kirchlich sacramentale Bußact ist die wirksame Versicherung der durch das Sacrament dem Confitenten gespendeten Gnade, obschon in der Regel die Sündenschuld schon durch die diesem Acte vorausgehende Contritio erlassen wird; übrigens ist eine aufrichtige Zerknirschung ohne Verlangen nach dem Sacramente nicht denkbar. Die Leistung der Restitution ist eine unerläßliche Schuldigkeit des Pönitenten, gehört aber nicht zur sacramentalen Genugthuung in eigentlichem Sinne. Die Priester sprechen von Sünden los in Kraft der ihnen eignenden Schlüsselgewalt, die in dem Charakter des Ordo gegründet, rücksichtlich ihrer Ausübung aber von gewissen Bedingungen abhängig ist, so zwar, daß nach der sententia communis der Theologen die unerlaubte und unbefugte Ausübung der potestas clavium in ihren Wirkungen null und nichtig ist, obwol Durand das Gegentheil anzunehmen geneigt scheint. Die Grundsätze, welchen Biel in der Lehre von der hierarchischen Ordnung der Kirche folgte, sind aus den unvollständigen[1]) Ausgaben seines Collectorium ex Occamo nicht zu entnehmen. Bei seinen Beziehungen zu Occam darf es aber nicht überraschen, wenn in einer anderen seiner Schriften[2]) den christlichen Fürsten das

---

[1]) In der Ausgabe von a. 1514 wenigstens reicht die Erklärung der Sentenzen nur bis Lib. IV, dist. 22. Ob eine spätere Ausgabe von a. 1574 in 4 Quartbänden mit den Ergänzungen Steinbach's, eines Schülers Biel's, das Fehlende enthalte, weiß ich nicht zu sagen.

[2]) Epitome expositionis canonis Missae. Gedr. 1499.

Recht der Gesetzgebung in kirchlichen Dingen eingeräumt, die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst behauptet, und die Fehlbarkeit des Letzteren zugegeben wird.

Wir haben an einem anderen Orte [1]) der Reactionen gegen den Nominalismus und Occamismus an der pariser Hochschule und an der cölner Universität gedacht, und ferner auch geschildert, wie zu Anfang des 16ten Jahrhunderts in Italien im Kampfe gegen den selbst in die Theologie eindringenden Averroismus das Studium der thomistischen Theologie durch die beiden Dominicaner Thomas del Vio, den Commentator der Summa theologica, und Silvester von Ferrara, den Commentator der Summa adversus gentiles kräftig angeregt wurde. Die eigentliche Regeneration der Scholastik gehört der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts an, zeitigte aber ihre besten Früchte nicht bei den in die Reformationskämpfe hineingezogenen Völkern Europas; und so kann für Deutschland, und im Allgemeinen mit Rücksicht auf den Umstand, daß der Kampf gegen den Protestantismus, sowie der nachfolgende Entwickelungsgang des geistigen Lebens der europäischen Völker auf Art und Form theologisch-wissenschaftlicher Forschung allmählig durchgreifenden Einfluß gewann, Gabriel Biel mit Grund der letzte Scholastiker genannt werden.

§. 578.

In dem Maaße, als der Scholastik die speculativen Elemente abhanden kamen, durch welche die älteren Meister Größe, Schwung und Tiefe in sie hineingebracht hatten, drohte sie in einen unerquicklichen Logismus und in eine leere Disputirkunst auszuarten; daher schon am Anfang des 15ten Jahrhunderts gewichtige Stimmen gegen sie laut wurden, welche das Gefühl der Ungenüge und Unzufriedenheit mit dem in der hergebrachten Schultheologie herrschenden Tone aussprachen. In diesem Sinne äußerten sich namentlich Gerson und seine Freunde. In zweien seiner Briefe, handelnd de reformatione Theologiae [2]), spricht Gerson von den Gebrechen der Schultheologie; er rügt darin, daß über sterilen und unnützen Disquisitionen die wahrhaft nützlichen und zum Heile nothwendigen

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 125 f.

[2]) Opp. I, S. 120 ff.

Wahrheiten und Lehren vernachläßiget werden; daß man den Studirenden den Wahn beibringe, Jene für die echten Theologen zu halten, welche mit Vernachläßigung der Schrift und der Väter die Theologie in jener zweckwidrigen Weise behandeln; daß man wider Augustin's Warnung von den durch die Väter festgesetzten Sprechweisen abgehe und nach willkürlichem Belieben neue Ausdrücke ersinne, welche von anderen Lehrern nicht verstanden werden oder nicht verstanden werden wollen. Es werden die wunderlichsten Fragen aufgeworfen, die sonderbarsten Dinge gelehrt. Dahin gehören die Sätze: Infinitae sunt durationes in divinis, secundum prius et posterius, quamvis aeternae. — In divinis est absolute potentialitas ad non esse Spiritus Sancti. — Spiritus Sanctus prius est productus, quam sit summe perfectus. — Filius in divinis potest alium Filium producere, quia est eadem potentia cum Patre. Gerson wünscht, es möge, um der Erfindung solcher Wunderlichkeiten vorzubeugen, statt über das erste Buch, lieber über die drei übrigen Bücher der Sentenzen und über die heilige Schrift fleißiger gelesen werden; man möge für den Unterricht des Volkes angelegentlicher Sorge tragen, und von Seite der Theologen auf Abfassung eines Büchleins bedacht sein, in welchem die vornehmsten Lehren und wichtigsten Gebote der Religion auf eine den Einfältigen verständliche Weise auseinander gesetzt werden. In einer anderen Schrift [1]) warnt Gerson vor unnützer Neugierde und vor dem Hange zu Sonderbarkeiten als denjenigen Klippen, an welchen die Theologen der Schule so häufig zu scheitern pflegen. Obwol die Theologie die erhabenste der Wissenschaften sei, so habe sie doch ihre in der heiligen Schrift vorausbestimmten Gränzen, welche, wie Dionysius Areopagita lehrt, nicht überschritten werden sollen. Zu den Gebrechen der modernen Schultheologie gehört, daß man der klar entschiedenen Lehren der Kirche überdrüssig sich dem Gebiete unbestimmter und dunkler Lehren zuwendet, und über dieselben in allerlei Fragen und Muthmaßungen sich ergeht, daß man ohne Noth und Nutzen die heidnische Philosophie herbeizieht und ihr Sätze abborgt; bereits Origenes hat aus dem goldenen Kelche Babylons zu viel getrunken, und dadurch Verwirrung im Gebiete der theo-

[1]) Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotiis fidei. Opp. I, S. 86 f.

logischen Erkenntniß angerichtet. In seinen, an die Zöglinge des Navarra-Collegiums gerichteten Unterweisungen [1]) unterscheidet er drei Gattungen der Theologie, die scholastische, die ascetisch-erbauliche und die homiletische. Für die erstere empfiehlt er unter Berufung auf Buridan, der den Werth dieses Rathes an sich erprobt habe, die Abwendung von neuerungssüchtigen Autoren und die Rückkehr zu den älteren, unter welchen er als die erprobtesten nennt: Wilhelm von Auxerre, Bonaventura, den Gerson über alle, andern stellt, Durand; nebstdem empfiehlt er im Einzelnen die Quodlibetica des Heinrich von Gent, die Secunda Secundae des heiligen Thomas Aq., und mehreres Andere, wobei er nur bedauert, daß verschiedene achtungswürdige Autoren unter der Hülle theologischer Einkleidung so vieles rein Physikalisches, Metaphysisches oder gar nur Logikalien geboten hätten.

Wenn bereits Gerson das erbauliche und praktische Moment in der Pflege der Schultheologie vorzugsweise betonte, so ließ Nikolaus von Clemange dieselbe fast ganz im Erbauungszwecke aufgehen, und war demnach mit der herrschenden Lehrart der Schulen noch unzufriedener als Gerson [2]). Theolog und Prediger sind ihm gleichbedeutend, der brauchbare Lehrer steht ihm im Range höher, als der scholastisch gelehrte Doctor oder Magister. Von dem ehrgeizigen Trachten und den unfruchtbaren Grübeleien der scholastischen Theologen entwirft er ein sehr nachtheiliges Bild; er findet in ihrer Lehre weder Geist noch Kraft, wirft ihnen Vernachläßigung des Schriftstudiums, ja ein völliges Vergessen ihres eigentlichen Berufes vor. Sie sollten vor Allem Leuchten christlicher Vollkommenheit, und Lehrer und Führer des Volkes zu sein sich bemühen; die Apostel Paulus und Johannes haben zwar gelegentlich nicht versäumt, gefährliche Bestreiter der christlichen Wahrheit scharfsinnig zu bekämpfen, gleichwol aber die evangelische Predigt als ihren Hauptberuf angesehen. In der alten Kirche sind für diesen Beruf eben die gelehrtesten Männer ausgesucht worden. Der Apostel selber deutet Eph. 4, 11 an, daß das kirchliche Predigtamt über dem Lehramt

[1]) Epistolae duae ad Studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor, et contra curiositatem studentium. Opp. I, S. 106 ff.

[2]) Vgl. seine Schrift de studio theologico bei D'Achery, Spicileg. I, p. 473.

der Schule stehe; denn er nennt die Propheten zuerst, und dann erst die Doctores. Übrigens mögen die akademischen Lehrer immerhin ihres Lehramtes in der Schule warten; nur sollten sie, wenn sie zugleich Curatbeneficien innehaben, die Seelsorge nicht durch unwissende Miethlinge besorgen lassen. Wenn Gerson und seine Freunde im christlich-praktischen Interesse eine Änderung der hergebrachten theologischen Methode wünschten, so traten im weiteren Verlaufe des 15ten Jahrhunderts andere Männer hervor, welche durch das Studium der Alten geweckt und mit der altclassischen Literatur vertraut im Namen des geläuterten Geschmackes auf das Abgehen von der bisherigen Lehrweise drangen, und eine von scholastischer Grübelei und von historischen Irrthümern gereinigte Theologie verlangten. Zu letzteren gehörte Laurentius Valla († 1457), welcher, nachdem vor ihm bereits Nikolaus von Cusa die sogenannten isidorischen Decretalen als unterschoben erkannt hatte, die (gleichfalls schon von Cusa in Abrede gestellte) Schenkung Constantin's als unecht nachwies, und nebenbei auch die Fabel bekämpfte, daß die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses von den zwölf Aposteln verfaßt worden wären. Von weniger Bedeutung sind die Angriffe Valla's, der keinen Rang unter den Philosophen anzusprechen hat, auf den scholastischen Peripatetismus, an dessen Stelle er und andere Gleichgesinnte nichts Besseres oder selbst nur Gleichgutes zu bieten hatten. Erasmus von Rotterdam war in dieser Hinsicht besonnener und gemäßigter; er verargte es einem jungen Manne, der sowol die platonische als die aristotelische Philosophie zu verwerfen gedachte, daß derselbe auf diesem Wege den Philosophen gar nichts übrig lassen wolle [1]). Denn obschon Diejenigen zu tadeln seien, welche über dem Aristoteles die heilige Schrift vernachläßigen, oder die Lehre Christi nach der Richtschnur heidnischer Philosophen beurtheilen, so würden doch ein Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus nichts ausgerichtet haben, wenn sie sich ohne Kenntniß der Philosophie an die Geheimnisse der Schrift gewagt hätten. In ähnlichem Sinne äußert er sich in seiner Schrift de ratione verae theologiae [2]). Er verwirft nicht die

---

[1]) Epistt. XXVII, ep. 34.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 467.

Scholastik [1]), sondern die Ausschreitungen derselben [2]), und ihren Anspruch auf Alleinberechtigung. Auch hält er es für einen großen und uneinbringlichen Verlust in der theologischen Ausbildung des Einzelnen, wenn die beste Zeit und Kraft des Lebens an die Scholastik verwendet wird, weil sich das Übrige und jedenfalls Wichtigere, was man in den früheren Jahren versäumte, nämlich das Studium der Schrift und der Väter, in den späteren Jahren nicht mehr nachholen läßt. Besitzt Jemand so viel Talent und Kraft, daß er beide Arten von Studien neben einander mit Erfolg zu treiben sich im Stande fühlt, so möge er sie miteinander verbinden; reichen seine Kräfte nicht so weit, so wird wol das Studium der Schrift wichtiger sein, als jenes der Scholastik. Erasmus zieht es wenigstens für seinen Theil vor, mit dem heiligen Chrysostomus ein frommer als mit Duns Scotus ein unüberwindlicher Theolog zu sein. Er sieht darum mit Befriedigung, daß die scholastischen Studien an einigen Universitäten, wie in Cambridge und Löwen, auf ein geringeres Maaß reducirt werden; kaum zum Schaden der Scholastik, welche durch Vereinfachung und Beschneidung ihrer Auswüchse jedenfalls genießbarer und nutzbringender gemacht werde.

§. 579.

Die Klage, daß in der Theologie über den Grübeleien und Streitigkeiten der Schulen das Studium der Schrift versäumt werde, war nicht neu; sie verlautete in jenen Zeiten, in welchen die im

---

[1]) Nemo vero sic interpretetur haec, quae diximus — sagt er gegen Ende seiner Schrift de ratione verae theologiae — nos huc tendere ut in totum damnemus eos, qui praeter quaestiones nihil nobis reliquerunt, aut improbemus scholasticas conflictationes, ex quibus saepenumero non aliter elicitur veritas, quam ex collisione silicum ignis excutitur; sed modum in his ac delectum requirimus. Modus dabit, ne quaeratur de omnibus; delectus, ne de quibuslibet. Alioquin multa sunt et in neotericorum libris digna cognitu; sed ea per aetatem modice degustentur, sobrie casteque tractentur.

[2]) Vgl. in dieser Hinsicht z. B. in seinen Scholien zum N. T. den Excurs über 1 Tim. 1, 6 rücksichtlich der vom Apostel Paulus daselbst gerügten *ματαιολογία*.

rüstigen Aufstreben begriffene Scholastik sich zur Schulwissenschaft durchzubilden bemüht war [1]); sie machte sich abermals, und zwar lauter als früher, im Zeitalter der sinkenden und entartenden mittelalterlichen Scholastik vernehmbar. Der Ruf nach Regeneration der Schultheologie durch Vertiefung in die Theologie der heiligen Schrift war damals allgemein, er ertönte als Kundgebung eines allgemein empfundenen Bedürfnisses der Zeit. Indeß wurde dieser Ruf von Denjenigen, die ihn erhoben, nicht allwärts in demselben Sinne verstanden; es kam darauf an, wie man über die traditionelle Lehrwissenschaft der Kirche dachte, die durch ein eifrigeres Zurückgehen auf die Schrift regenerirt werden sollte. Daß die kirchliche Lehrwissenschaft über dem Lehrworte der heiligen Schrift sich aufzubauen habe, war nichts Neues, und wurde von den Scholastikern selber gelehrt; dem heiligen Thomas steht die scientia sacra durchgängig auf dem Grunde der Schrift. Die Frage war nur, ob man die traditionelle kirchliche Lehrwissenschaft selber als unverfälschte Dollmetschung der in der Schrift aufbewahrten Worte des Lebens ansehe; oder ob nicht der Protest gegen die Scholastik d. i. gegen die Theologie der Schule ein maskirter Angriff auf die Kirchenlehre sei, als deren wissenschaftliche Auslegung die unter der Aufsicht der kirchlichen Auctoritäten gelehrte Schultheologie galt? Es ist kein Zweifel, daß Gerson und seinen Freunden jeder hinterhältige Gedanke solcher Art fremd war; sie eiferten wol dagegen, daß die göttliche Wahrheit durch die unzureichenden Mittel menschlicher Weisheit gestützt werden sollte, waren aber aufrichtigst davon überzeugt, daß die göttliche Wahrheit in der Lehre der Kirche unverfälscht enthalten sei. Wenn sie demnach einerseits verlangten, daß die gesammte Theologie auf die heilige Schrift zurückgeführt werden solle [2]), so waren sie andererseits bemüht, die Regeln festzustellen, nach welchen das Wort der Schrift auszulegen sei, auf daß es als Zeugniß für die Wahrheit des Lehrwortes der Kirche erkannt

---

[1]) Vgl. meine Schrift Thomas Aq., Bd. I, S. 43, Anm. 1; S. 73, Anm. 2.

[2]) Vgl. D'Ailly's Recommendatio s. scripturae per verba: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Abgedr. in Gerson. Opp. I, Append. p. 603 – 610.

und verstanden werde [1]). Der Literalsinn der Schrift — erklärt Gerson [2]) — ist so zu verstehen, wie ihn die vom heiligen Geiste geleitete Kirche versteht. Er ist zuerst durch Christus und die Apostel geoffenbart und durch Wunder aufgeklärt, sodann durch das Blut der Martyrer bestätiget, ferner von den Lehrern durch ihre Gründe und Folgerungen gegen die Ketzer erörtert, darauf von den heiligen Concilien entscheidend bestimmt worden. Endlich haben kirchliche und weltliche Richter Strafen wider Diejenigen angeordnet, welche verwegen genug sind, sich dieser Bestimmung nicht unterwerfen zu wollen, weil sonst des Vernünftelns und Zankens wider die Wahrheit kein Ende sein würde. — Der heilige Geist — sagt Gerson an einer anderen Stelle [3]) — offenbart zuweilen der Kirche oder späteren Lehrern einige virtutes oder Hermenien der Schrift, die er ihren Vorgängern nicht geoffenbart hatte. Wir können daher sagen, daß der Satz von der unbefleckten Empfängniß unter diejenigen Wahrheiten gehöre, welche neuerdings geoffenbart und erklärt worden sind, sowol durch Wunder, welche man liest, als durch den größeren Theil der Kirche, welche sich zu jenem Satze glaubend bekennt. Es gab eine Zeit, zu welcher nicht allgemein gelehrt wurde, die Jungfrau sei mit Leib und Seele im Paradiese, wie es jetzt gelehrt wird. Auf gleiche Art ist nach der Einführung des Geburtsfestes Johannis des Täufers das Fest Mariä Geburt unserer Lieben Frau durch die Offenbarung einer einzigen Frauensperson festgesetzt worden; und weiter vieles Ähnliche derselben Art.

Im Sinne Gerson's fällt die Ermittelung des Wortsinnes der Schrift zusammen mit der Ermittelung ihres kirchlich-dogmatischen Sinnes. Natürlich denkt er hiebei nur an die lehrhaften Stellen der heiligen Schrift, und faßt das biblische Lehrwort nur nach jener Seite in's Auge, als es Ausdruck der Offenbarungswahrheit ist. Von diesem Gesichtspunct aus urtheilt er ganz richtig, daß das biblische Lehrwort nur in der Kirche richtig verstanden werden könne, und angesichts der verschiedenen und widersprechenden Deutungen

[1]) Vgl. Gerson's Consilium publicum etc., siehe Oben §. 556. Vgl. auch Schwab, S. 314 ff.

[2]) Propositiones de sensu literali S. Scripturae et de causis errantium. Opp. I, p. 3.

[3]) Sermo de conceptione B. Mariae Virginis. Opp. III, p. 1330.

welche demselben von verschiedenen Secten gegeben werden, die kirchliche Interpretation als die einzige objectiv giltige und über jeden Streit der Meinungen erhabene für jeden Gläubigen ein nothwendiges Postulat seiner christlichen Vernunft sei. Die heilige Schrift enthält aber neben ihrem lehrhaften Theile auch einen historischen Theil; und selbst ihr lehrhafter Theil ist nicht durchgängig durch seine Beziehung zu dem dogmatischen Lehrgehalte des kirchlichen Bekenntnisses so genau bestimmt, daß nicht innerhalb der Gränzen der kirchlichen Rechtgläubigkeit eine mehrfältige Auffassung des Schriftwortes möglich wäre. Der kirchliche Schriftforscher sieht sich also bei allen jenen Stellen, deren Sinn nicht durch die Kirche erklärt ist, an die wissenschaftlichen Hilfsmittel biblischer Interpretation angewiesen, welche Mittel er übrigens auch bezüglich der von der Kirche erklärten Stellen nicht entbehren kann, sofern er den von der Kirche declarirten Sinn gegen Ungläubige und Andersgläubige als den wahren und richtigen vertheidigen soll. Aus diesem Grunde wurde innerhalb der Kirche von jeher das Bedürfniß einer sprachgelehrten Schriftauslegung anerkannt, und sprachgelehrte Schriftforscher von der Kirche hochgehalten. Zunächst fühlte man das Bedürfniß einer sprachgelehrten Verständigung über den Wortverstand der Schrift in Beziehung auf die Bücher des A. T.; wie bereits der heilige Hieronymus mit Hilfe eines Juden die hebräische Sprache erlernte, um das A. T. nach dem Urtexte interpretiren zu können, so benützten mehrfach auch mittelalterliche Schriftausleger die Auslegungen der Rabbiner, unter ihnen insbesondere der Franciscaner Nikolaus von Lyra († 1351), der sich in Erforschung des Literalsinnes des A. T. vornehmlich auf den jüdischen Exegeten Raschi (d. i. Rabbi Salomo Isaak) stützte. Paul von Burgos († 1435), ein bekehrter Jude und spanischer Bischof, tadelt ihn, daß er fast einzig nur dem Wortverstande der Schrift nachforschte, die Auslegungen der Väter und des heiligen Thomas Aquinas seinen eigenen, ja selbst jenen der jüdischen Exegeten nachsetzte, und unter diesen den Raschi bevorzugte, während die Juden selber vielmehr den Aben Esra für den besten Ausleger des Literalsinnes erklären; daß er ferner des Hebräischen nicht hinreichend mächtig sei, und erst im reiferen Alter die Kenntniß desselben gewissermaaßen von Anderen erbettelt zu haben scheine.

Dieß waren indeß nur solche Differenzen, wie sie innerhalb der

Gränzen des kirchlich-gläubigen Standpunctes bestehen konnten. der Unterschied und Gegensatz zwischen Lyra und Burgos bestand darin, daß ersterer den Sinn des heiligen Wortes mehr auf empiristisch-sprachlichem Wege zu entdecken suchte, während letzterer von vorneherein auf den gottgedachten d. i. speculativen Sinn des heiligen Offenbarungswortes ausgieng, und darum den ächten Wortverstand des A. T. bei den christlichen Auslegern desselben suchte. Eine andere Gestalt nahm die Sache an, als die Humanisten an die Interpretation und philologische Kritik der Bibel, des N. T. namentlich, sich machten. Laurentius Valla wollte anfangs eine neue Übersetzung des griechischen Textes des N. T. geben, beschränkte sich aber später auf philologisch-kritische Noten zu demselben, die übrigens über das rein Sprachliche kaum hinausgehen, und auf eine perpetuirliche Rüge der Vulgata und des theologischen Sprachgebrauches im Allgemeinen wegen ihres Mangels an Latinität hinauslaufen. Die einseitige Rücksicht auf das sprachlich-philologische Element verleitete ihn zu Äußerungen, die nothwendig verletzen mußten; so z. B. drückt er seine Verwunderung darüber aus, wie Remigius und Thomas Aquinas bei ihrer Unkenntniß des Griechischen es wagen konnten, nach so vielen des Griechischen und Lateinischen gar wol kundigen Auslegern der paulinischen Briefe an eine Erklärung derselben zu gehen; nicht minder tadelt er den heiligen Augustinus wegen seines Mangels an Kenntniß und Geschmack in etymologischen Erklärungen u. s. w. Jakob le Fevre arbeitete im Geiste Valla's an einem Commentare über die paulinischen Briefe, aus welchem die Einseitigkeiten, Schwächen und Vorurtheile der humanistischen Bildung offen zu Tage traten; daher er denn auch unter Papst Clemens VIII in den Index librorum expurgandorum gesetzt wurde. Der berühmteste unter den humanistisch gebildeten Bibelerklärern und Bibelkritikern dieser Zeit war Erasmus, der etwas eilfertig und mit einem unzureichenden kritischen Apparate eine neue Ausgabe des griechischen Textes des N. T. mit beigefügter lateinischer Übersetzung veranstaltete, und dieser Arbeit seine Scholien zum N. T. nachfolgen ließ. Den Scholien wies er die Bestimmung zu, Gründe für veränderte Lesearten anzugeben, dunkle Stellen zu erläutern, Stellen der Vulgata zu verbessern, den unter dem grammatischen Sinne verborgenen tieferen Sinn aufzudecken, wofern der griechische Ausdruck auf einen solchen hinleite,

und die in den neutestamentlichen Büchern angeführten Stellen aus dem A. T. mit der hebräischen Urschrift und der alexandrinischen Übersetzung zu vergleichen. Er hielt sich jedoch nicht strenge und genau innerhalb der von ihm bezeichneten Gränzen seiner kritisch-exegetischen Arbeit, sondern ergeht sich nicht selten in theologischen Abschweifungen, Ausfällen auf die Scholastiker, Theologen und besonders auf das Mönchthum seiner Zeit, so wie in ironischen Glossen über den im kirchlichen Volksleben herrschenden Aberglauben. Zufolge dieser Haltung seiner Scholien kann es nicht befremden, daß die Sorbonne mehrere Sätze in denselben als der guten und kirchlich correcten Theologie zuwiderlaufend zu tadeln sich veranlaßt sah; und zufolge der Strenge, mit welcher er in einseitig philologischem Eifer sich gegen die Mängel patristischer Schrifterklärer aussprach, widerfuhr es ihm, daß spätere katholische Bibelkundige die Verstöße rügten, die ihm selber aus Mangel einer hinreichenden Kenntniß des Hebräischen begegneten.

Erasmus hält sich von förmlichen und offenen Angriffen gegen die declarirten Dogmen der Kirche frei, und läßt nur allenthalben durchblicken, daß er eine Vereinfachung und Reinigung der kirchlichen Religiösität durch Zurückführung derselben auf den einfachen Schriftglauben für wünschenswerth erachte, ohne zu sagen, daß diesem der herrschende Kirchenglaube widerspreche, wie er es auch trotz der ihm so geläufigen satyrischen Äußerungen über den Ungeschmack und Unverstand der entarteten Schultheologie mit der Scholastik nicht schlechthin verderben wollte. Er war zu kühl und zu vornehm gelehrt, und stand nach der ganzen Art seiner geistigen Bildung und seiner literarischen Beschäftigungen zu sehr außerhalb des eigentlichen Bereiches der kirchlichen Theologie, als daß er für irgend einen der in derselben sich hervordrängenden Gegensätze ernstlich Partei zu nehmen, sich hätte entschließen können. Anders verhielten sich in dieser Beziehung ein Johann von Goch und Johann von Wesel, die durch ihre Lebensstellung und durch die ganze Art ihrer vorherrschend theologischen Bildung viel tiefer in das Gedränge der im damaligen Kirchenleben gährenden Gegensätze der Ansichten und Meinungen hineingezogen wurden, und im Kampfe gegen die Veräußerlichung der kirchlichen Frömmigkeit sich zu einer widerkirchlichen Auffassung ihres Principes von der alleinigen Wahrheit und Geltung des Schriftglaubens hindrängen ließen. Goch, Prior und Beichtvater

eines von ihm gestifteten Frauenklosters († 1475) [1]) verwarf die Scholastik im Namen der christlichen Frömmigkeit und der christlichen Freiheit; er sah in ihr den Ausdruck des in der Kirche seiner Zeit herrschenden Geistes, welchen er als einen von der urchristlichen Frömmigkeit weit abgekommenen bezeichnete. Zuerst sei nämlich das reine, schriftgemäße Christenthum durch das Eindrängen des mosaischen gesetzlichen Geistes getrübt worden; weiter habe man im falschen dogmatischen Eifer die Vollkommenheit des christlichen Lebens einzig in den Glauben ohne seine Werke gesetzt; zum dritten sei durch Pelagius die Unterstützung durch übernatürliche Gnadenhilfe für überflüssig erklärt, und viertens die Verbindlichkeit eines Gelübdes als nothwendig zur evangelischen Vollkommenheit behauptet worden. Das Letztere sei ein abermaliger pelagianischer Irrthum der Thomisten, welchen er neun Conclusionen über die Freiheit der christlichen Religiösität entgegenstellt. — Johann von Wesel, Lehrer der Theologie zu Erfurt und Prediger in Worms [2]) wurde von den Dominicanern in Mainz verschiedener Irrthümer beschuldiget und darüber auch zur Rechenschaft gezogen. Die Schrift als alleinige Regel des christlichen Glaubens und Lebens ansehend, war er auf Behauptungen gekommen, die mit der kirchlichen Hierarchie die Kirche selber aufheben. Nur was die heilige Schrift vorschreibe, sei den Christen geboten; was bloß von den Prälaten vorgeschrieben werde, verbinde unter keiner Sünde; Papst und Bischöfe können zu unserem Heile nichts Wesentliches beitragen; die wirklich Beseligten würden es auch für den Fall sein, daß es keinen Papst gäbe oder gegeben hätte; wen Gott verdammen wolle, verdamme er, wenn auch alle Priester ihn selig sprächen. Gott habe von Ewigkeit her alle Erwählten in's Buch des Lebens eingetragen; wer in dieses Buch nicht schon eingetragen ist, wird es nie, wer eingetragen ist, wird nie daraus getilgt werden. Aus dem symbolum fidei sollte beim Artikel von der Kirche das Wort „katholisch“ weg-

---

[1]) Schriften: De libertate christiana (ed. C. Grapheus), Antwerpen 1521. — De quatuor erroribus dialogus, abgedr. in Walchii monum. med. aevi (fascic. IV, p. 73 ff.).

[2]) Seine Schrift adversus indulgentias, abgedr. bei Walch, Monum., fasc. I, p. 111 ff. Angabe seiner censurirten Irrthümer bei Argentré Coll. judic. Tom. I, P. II, p. 291 ff.

fallen, indem die katholische Kirche d. i. die Gesammtheit der Getauften nicht heilig sei, sondern zum größeren Theile aus Verworfenen bestehe. Der Leib Christi könnte im Abendmahl zugegen sein, wenn auch die Substanz des Brotes bliebe. Es sei aus der heiligen Schrift nicht darzuthun, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne zugleich ausgehe. Christus habe weder Fasten, noch Feste, noch irgendwelche Gebete außer dem Vaterunser vorgeschrieben; Petrus habe das Abendmahl bloß mit dem Gebete des Herrn gefeiert, gegenwärtig aber sei die Messe durch ihre Verlängerung zu etwas recht Beschwerlichem gemacht worden. Wegen dieser Grundsätze wurde Wesel zum Widerrufe verhalten (1479), den er auch leistete, und nach zweijähriger Haft im Augustinerkloster zu Mainz starb. Viel früher war gegen ihn der berühmte Carthäuser Johann von Hagen (de indagine) als literarischer Gegner aufgetreten, wahrscheinlich wegen der Schrift gegen die Ablässe, welche Wesel, damals noch Lehrer in Erfurt, gerade zu der Zeit, als Nikolaus von Cusa als päpstlicher Ablaßprediger Deutschland durchzog (1451), hatte erscheinen lassen [1]).

Ein gewisser Grad von Zerfallenheit mit dem äußeren Kirchenthum ist auch bei Johann von Wesel's berühmtem Freunde Johann Weßel († 1489) wahrzunehmen, der gleichfalls dem Gegensatze zwischen innerer und äußerer Kirche eine sehr schroffe Fassung gibt, ohne jedoch mit der äußeren Kirche förmlich brechen zu wollen [2]). Bei den zerrütteten, gährungsvollen und unruhigen Zuständen des 15ten Jahrhunderts wird man überhaupt an die einzelnen Männer dieser Zeit, an ihr geistiges Leben und ihre literarischen Kund-

---

[1]) Die Schriften Johann's de Indagine († 1475) schlagen mannigfach in das Gebiet jener Fragen ein, welche die Kirche seines Jahrhunderts bewegten. Hieher gehören: De auferibilitate sponsi ab ecclesia — De schismate — de potestate ecclesiastica et de auctoritate Papae in conciliis — Contra Flagellatores — De doctrinis peregrinis cavendis — Contra errores Bohemorum etc.

[2]) Daß Weßel immerhin noch entschieden auf katholischem Boden stehe, und in diesem Sinne nicht, wie z. B. Goch oder die häretischen Mystiker des Mittelalters, zu den sogenannten Vorläufern der Reformation gezählt werden könne, wird mit Fleiß und Umsicht nachgewiesen in Dr. Friedrich's Schrift: Johann Weßel, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 15ten Jahrhunderts. Regensburg, 1862.

gebungen einen milderen Maaßstab anlegen, und manche Exaggerationen oder Schiefheiten aus dem Gegensatze zu bestehenden Übelständen, oder aus dem, mit dem Zersetzungsproceß der mittelalterlichen Scholastik zusammenhängenden theilweisen Verfalle tieferer theologischer Einsicht erklären müssen; zugleich wird man aber zugeben, daß derjenige, der die äußere Kirche und ihre Ordnung anerkennt, und das Lehrdogma der Kirche festhält, wie ungenügend oder äußerlich er dasselbe immerhin auffassen mag, noch auf katholischem Boden stehe, und nicht für einen Protestanten vor der Reformation gehalten werden könne. Weßel anerkennt den Papst als Haupt und gottbestellten Leiter der äußeren Kirche, er glaubt an die durch das Bußsacrament gespendete Gnade der Verzeihung und Rechtfertigung, er glaubt an die Ablässe der Kirche. Freilich sieht er aber im Papste nur den Wächter der äußeren Kirchenordnung, und hält die vom Papste gespendeten Ablässe nur für Erlasse der canonischen Bußstrafen; er behauptet weiter, daß die Priester, wie sie überhaupt nur ministerielle Organe der heilswirkenden Gnade sind, so auch in der Spendung des Bußsacramentes nur das Ministerium leisten, während Gott das Mysterium wirkt, und die vollkommene Reue schon vor der Beicht die Gnade der Vergebung erwirke. Damit sollte aber die Beicht nicht als überflüssig erklärt, und dem Bußpriester die Vollmacht zu richten nicht abgesprochen werden; Priester und Sacrament werden wenigstens als conditio sine qua non der Heilsspendung anerkannt [1]). So ist also die Kirche als gottverordnete Mittlerin des Verkehres der Christenseele mit Gott anerkannt, obschon, wie sich nicht verhehlen läßt, Weßel's Gemüth in der Kirche als solcher keine volle Befriedigung nicht findet, und die kirchlichen Satzungen gewissermaaßen nur als die Schranken betrachtet, innerhalb welcher das christliche Gemüth den mystischen Verkehr mit Gott zu pflegen hat [2]). Daß in dieser Denkweise das christlich-kirchliche Bewußtsein nicht vollkommen mit sich vermittelt

---

[1]) Über verwandte Ansichten G. Biel's über die Sacramente vgl. Oben §. 577.

[2]) Weßel verfaßte mehrere mystisch-ascetische Schriften: De oratione, cum luculentissima dominicae orationis explanatione. Libri XI. — Scala meditationis — De causis incarnationis. — De magnitudine passionis. Über den Inhalt der Mystik Weßel's vgl. Noack, christl. Mystik nach ihrem geschichtl. Entwickelungsgange. Königsberg, 1853. Thl. I, S. 342—347.

ei, ist unschwer zu erkennen; Weßel anerkennt ausdrücklich die Tradition neben der Schrift, jedoch so, daß ihm die Schrift das Erste und Grundhafte, die Tradition das Zweite und als Ergänzung Hinzutretende bedeutet. Tiefer war vorausgehend bereits Nikolaus von Cusa gedrungen, indem er die Schrift aus dem Geiste begreift, der vor dem Buchstaben gewesen und die Kirche gegründet habe, und fort und fort der Kirche einwohne, daher in der kirchlichen Dollmetschung des Schriftwortes der gottgedachte Sinn desselben sich enthüllt. (Vgl. Oben §. 562.)

§. 580.

Weßel hatte einen Theil seiner Jugendjahre in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Zwoll zugebracht, und war dort zur Pflege eines beschaulichen Innenlebens angeleitet worden, dessen Strebungen er aus Mangel einer adäquaten kirchlich-theologischen Durchbildung mit dem äußeren Kirchenthum nicht ineinszubilden wußte. Der kirchlich correcte Typus des Geistes jener niederländischen Schule stellt sich in Weßel's Zeitgenossen, dem gottseligen Thomas von Kempis dar (1380—1471), dessen christliche Lebensweisheit die Idee der Nachfolge Christi zu ihrem Mittelpuncte hat, im Geiste Christi den beseelenden Hauch aller wahren Frömmigkeit und Gottesliebe, in Christi Kreuz die Schule der Verläugnung und Überwindung des irdischen Selbst, in Christi Wort den verborgenen Trost der Seelen, und in seinem heiligen Sacramente das Mittel und Unterpfand der innigen Vereinigung mit Christus und die Nahrung der Seelen zum ewigen Leben erkennt. Neben dieser frommen, anspruchlosen und seeleninnigen Mystik lebte noch einmal die speculativ pantheisirende Mystik des 14ten Jahrhunderts in der von einem Priester des Ordens der deutschen Herren verfaßten „deutschen Theologie“ auf, die wol auch Christum zum Mittelpuncte ihrer Betrachtung macht, aber nur, insofern er Vorbild und Symbol der Rückkehr der Menschenseele aus der Getheiltheit des Endlichen in die Vollkommenheit des Ewigen und Unendlichen ist, aus der alles Endliche, somit auch die Seele selber, Christi sowol als jedes anderen Menschen, hervorgegangen [1]).

---

[1]) Über den Hervorgang des Vielen aus dem Einen nach der Darlegung der

Der Verfall der Scholastik hatte die Pflege der Mystik, die nominalistische Zersetzung der scholastischen Speculation die Lostrennung der Mystik von der Scholastik begünstiget. Bei Reuchlin verschmilzt die Mystik mit der Theosophie, die in Reuchlin's Geiste ihre Gedankenelemente aus der Kabbala und pythagoräischen Zahlenlehre schöpfte, offenbar in dem Bestreben, den auf das religiös-ethische Leben beschränkten Gesichtskreis der mystischen Contemplation zu erweitern, die speculativ-christliche Anschauung zu einer kosmisch-universalen umzubilden und namentlich auch die gesammte sichtbare Welt, von welcher die mystische Beschauung völlig abzog, in den Kreis der geistigen Betrachtung hineinzuziehen. Dieß führt bei Agrippa von Nettesheim, Reuchlin's Zeitgenossen und Erben seines Streites gegen die kölner Theologen auf eine Art mystisch-magischer Naturphilosophie hinüber, die ihrerseits wieder von Theophrastus Paracelsus aufgenommen wurde und ein Jahrhundert später dem theosophischen Systeme Jakob Böhme's als integrirendes Glied sich einordnete. Der Streit Reuchlin's und Agrippa's gegen die kölner Theologen repräsentirt den Gegensatz eines neu erwachten geistigen Strebens gegen die hergebrachte Lehrweise, des gährungsvollen Anbruches der Neuzeit gegen die Traditionen der mittelalterlichen Schulen, des Laienthums gegen die geistliche Vorherrschaft auf geistigem Gebiete, der weltlichen Anschauungsweise gegen die ausschließlich kirchliche Betrachtung der Dinge, und darf demnach als ein Vorzeichen dessen, was nachfolgend mittelst der Kirchentrennung zum Ausbruche kam, und der Gesammtentwickelung der neueren europäischen Bildung als charakteristischer Zug anhaftet, angesehen werden.

§. 581.

An der Gränzscheide beider Zeiten, der mittelalterlichen und der neueren, steht Nikolaus Cusanus, ein Heros im Gebiete des Geistes, der über die von den Gährungen des anbrechenden neuen Zeitalters ergriffenen Männer hoch emporragend, alle besseren Strebungen der abgelaufenen Zeit noch einmal in einer höheren Einheit zusammenzufassen bemüht ist, zugleich der Herold einer dereinstigen Versöhnung

speculativen Scholastiker: Albertus Magnus und Thomas Aquinas vgl. meine Schrift: Thom. Aq., Bd. I, S. 363—372.

der Strebungen der neuen Zeit mit dem Glauben der alten, die nach einem ahnungsvollen Hoffen im zukünftigen Wiedererstehen der Herrlichkeit der alten Kirche sich glorreich erneuern und vollenden soll. Geistig seiner Zeit vorauseilend, ist er seit Albertus Magnus und Thomas Aquinas der Erste, der wieder in großsinnigen Conceptionen die Kraft des speculativen Gedankens zu erproben sucht; nur ist sein Streben, obschon in einem mit seinen Vorgängern ihm gemeinsamen Grunde wurzelnd, und die Leistungen derselben voraussetzend, bereits auf Ziele gerichtet, welche über den Gränzen der mittelalterlich-kirchlichen Weltanschauung hinausliegen, er tritt den großen Gottesgelehrten des 13ten Jahrhunderts als ein Weltweiser zur Seite, aber als ein Weiser, der sich geistig im Glanze der Kirche sonnt, und von ihr mit den Ehren des Purpurs geschmückt wird.

Obwol auf den Lehrtraditionen der speculativen Scholastik fußend, ist seine Lehre doch insofern antischolastisch, als sie antiperipatetisch ist; er stellt sich, gegenüber dem Peripatetismus der Scholastiker, entschieden auf den Standpunct der Platoniker [1]), und schreitet hiemit principiell über die Scholastik hinaus, nimmt jedoch die speculativen Anschauungen derselben auf seinen Standpunct hinüber. Als platonisch muß nämlich bezeichnet werden seine Ansicht über die Verworrenheit, Dunkelheit und Blindheit der sinnlichen Erkenntniß, sein Ungenügen an der rationalen Erkenntniß, über welche hinaus er eine intellectuelle Erkenntniß der Dinge anstrebt, ohne daß er freilich die Erreichbarkeit einer solcher Erkenntnißart zuversichtlich zu behaupten wagte. Dasjenige indeß, was aus diesem seinem platonischen Denkhabitus sich als Frucht und Ergebniß seines geistigen Strebens heraussetzte, war nicht platonische Lehre, sondern etwas von Platonismus und Peripatetismus verschiedenes Drittes, welches er dadurch gewann, daß er sowol den aristotelischen Gedanken einer Weltmaterie, als den platonischen einer Weltseele schlechthin von sich wies, sofern durch beide etwas, was nicht Gott wäre, ausgedrückt sein wollte. Der Grundgedanke seines Systems ist das durch intellectuelle Anschauung erfaßte Ineinanderfallen der Gegensätze in der absoluten Einheit, die als solche auch die absolute Allheit und der verursachende Grund aller differenten Besonderheiten ist. Diese

---

[1]) Vgl. in dieser Hinsicht die maaßgebenden Erklärungen Cusa's: Doct. ignor. II, 9 ff.

Besonderheiten sind die nach allen Arten und Graden der Möglichkeit sich darstellenden Contractionen dessen, was Gott in absoluter Weise ist. In jedem Dinge ist Gott oder das absolute Universale und die Allheit dessen, was außer Gott existirt. Während aber Gott in Allem außer ihm als der Eine und selbe, nämlich als die in Allem Eine Wahrheit ist, ist das Universum d. i. das Ganze der Weltdinge in jedem Dinge auf andere Weise, und demzufolge das Universum im Gegensatze zu Gott dem absolut Einen ein Complex aus lauter Diversem, und seinem Begriffe nach der geordnete Complex aller Diversitäten: Universum in quolibet diverse, et quodlibet in universo diverse. Das Universum ist das Größte, was außer Gott möglich ist, kann jedoch nicht so groß sein als Gott, der seinem Begriffe nach das absolut Größte ist. Dieses coincidirt aber seiner Natur nach mit dem absolut Kleinsten. Unter dem Kleinsten versteht man nämlich dasjenige, was nicht kleiner sein kann, als es ist. Nun kann Gott als der absolut Größte schlechterdings nicht kleiner sein, als er ist; mithin ist er als der absolut Größte auch das absolut Kleinste. Daraus geht zugleich hervor, daß das absolut Größte über allem Gegensatze, und eben deßhalb über aller Bejahung und Verneinung steht. Vermöge dieser Coincidenz aller Gegensätze in Gott heißt „gar nicht sein" (minime esse), wenn es von Gott ausgesagt werden sollte, so viel, als „am allermeisten sein" (maxime esse); daraus folgt, daß das schlechthin Größte nothwendig existire, und das Nichtvorhandensein desselben geradezu undenkbar sei. Als das absolut Größte faßt Gott Alles in sich, und ist Alles, was sein kann. Da Gott alles Mögliche wirklich ist, so ist Alles, was irgendwie ist oder sein kann, in ihm als dem Principe, alles Erschaffene oder noch zu Erschaffende wird aus ihm entfaltet, er ist die unerschaffene Möglichkeit alles geschaffenen Wirklichen. Demgemäß geht die Wirklichkeit des Geschaffenen aus ihm hervor, er ist in seinem absoluten Können-Sein (Possest) die actuose Ursache alles dessen, was außer ihm ist, sein Wille der Existenzgrund des außer ihm Seienden. Möglichkeit und Wirklichkeit, die in Gott absolut coincidiren, treten außer Gott auseinander, und beschränken sich, schon an sich zufolge ihres Seins außer dem Absoluten beschränkt, wechselseitig in den mannigfaltigsten Proportionsverhältnissen. Wäre die Möglichkeit der Dinge außer Gott unbeschränkt, so könnte man sich im Denken über die wirklich vor-

handenen keine vernünftige Rechenschaft geben, die doch zuhöchst darin besteht, daß man sie in ihrer Gesammtheit als das möglichst Größte außer Gott erkennt, das nicht größer und nicht anders sein kann, als es in Wirklichkeit ist. Das Universum ist als eine Contraction des absolut Größten, das Gott ist, ein Abbild der Gottheit, aber nicht ein einfaches, sondern in der Vielheit der in ihm befaßten Dinge ein in der verschiedenartigsten Mannigfaltigkeit bestehendes Abbild, dessen einzelne Theile das, was sie sind, absolut in Gott sind, wie umgekehrt Gott in den Dingen dasjenige ist, was sie absolut sind, daher auch die Dinge unter einander in demjenigen, was sie absolut sind, nicht verschieden sind, wol aber in dem, was sie in ihrer concreten Besonderheit sind. Was von den Wesenheiten der Dinge überhaupt gilt, gilt speziell von ihren Wesensformen und von den Wirksamkeiten ihrer Formprincipien; jedes hat seine besondere Form und Wirkungskraft, das in allen aber Eine und selbe Formirende und Bewegende ist Gott als Seele und Geist der Welt — Seele in Kraft seines ewigen Wortes, Geist und Beweger als heiliger Geist.

Das Verhältniß Gottes zur Welt wiederholt sich specifisch im Verhältnisse Gottes zum Menschen, der als Einigung der höchsten Stufe der körperlichen Natur mit der untersten Stufe der geistigen gewissermaaßen durch sich selber die Welt im Kleinen darstellt, und im Verhältnisse seiner geistbegabten Seele zu dem ihr eignenden Leibe das Verhältniß Gottes zur Welt nachbildet, wie er denn schon an sich in der Eigenthümlichkeit seines Wesens eine specifische Repräsentation Gottes als Einen und Dreieinen ist, indem die im dreigliedrigen Schöpfungsorganismus dargestellte Nachbildung der göttlichen Dreieinheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und dem lebendigen Bande beider eben im Menschen zu ihrem Abschlusse und concreten Ausdrucke kommt. Gleichwol ist der Mensch als solcher nicht etwa der absolute Gipfelpunct der Schöpfung; obwol der Höchste in der sichtbaren Schöpfung, steht er dennoch im kosmischen Range unter den unsichtbaren Geistern. Indeß sind auch diese, weil reine Geschöpfe, nicht Darstellungen des absolut Größten, was es nach Gott an sich geben kann; das derartige Größte ist überhaupt durch kein Geschöpf an sich darstellbar, sondern nur, wenn es durch hypostatische Einigung mit Gott den an sich seienden Gott als solchen darstellt. Da nun die menschliche Natur als die höchste der niederen, und

niederste der höheren Naturen alle Naturen in sich faßt, so wird sie eher als jede andere Natur über oder unter ihr zu einer besonderen Vereinigung mit dem absolut Größten geeignet sein. Denn das absolut Größte wird, da es das Sein von Allem in der universellsten Weise ist, am ehesten mit jenem Sein sich vereinbaren lassen, welches die größere Verwandtschaft mit der Gesammtheit alles Seienden hat. Eben so ist klar, daß, wenn sie secundum omnia sui zur Einigung mit dem absolut Größten sich erhebt, in ihr das ganze Universum in jeder möglichen Weise zu einem höchsten Grade der Vollendung gelangen müsse. So legt sich demnach die Idee einer Menschwerdung Gottes mit Rücksicht auf einen dreifachen Zweck unter einem dreifachen Gesichtspunct nahe; nämlich als Mittel der Restauration und Zurückführung der gottentfremdeten Menschheit zu Gott, als Vehikel der absoluten kosmischen Vollendung und als Gipfelpunct der Selbstdarstellung Gottes nach Außen in der Darstellung und Verwirklichung des concret Höchsten, über welches kein größeres Concretes nicht mehr denkbar ist und in welchem sich das möglichst Größte außer Gott mit dem absolut Größten, das Gott selber ist, innigst zusammenschließt.

So erkennt also das vom christlichen Glauben zurechtgeleitete, und mit demselben innigst sich zusammenschließende menschliche Wahrheitsstreben in dem göttlichen Hohenpriester Jesus das concret Höchste und die Vollendung von Allem. Im Besonderen aber ist Christus die Vollendung der Menschheit, deren sterbliche Glieder in Christus die Unsterblichkeit angezogen haben, und durch Christus zum unverweslichen Sein auferstehen werden. Die Menschen sollen im lebendigen Glauben Christo angehören, und vom Geiste seiner Liebe durchdrungen in ihm und durch ihn zur ewigen Vollendung streben. Der absolut höchste Glaube und die einfach größte Liebe konnte nur in Christus, dem vollendetsten und innigst mit Gott geeinigten Menschen sein, der vielmehr der liebende Mensch und geliebte Gott zugleich war. In den übrigen Menschen sind Glaube und Liebe nicht in ihrer absoluten Vollkommenheit, sondern in mannigfaltigen und diversen Vollkommenheitsgraden vorhanden, deren Vereinigung die Kirche ausmacht als diversitas in concordantia in uno Jesu. So wiederholt sich in den Beziehungen des menschlichen Geschlechtes zu Christus die Ordnung des Universums; diese Ordnung in sublimirtem Grade darstellend und nachahmend constituirt die Kirche

ein Reich höherer Ordnung, dessen Vollendung in der triumphirenden Kirche sich darstellen wird. Die Kirche ist die geheimnißvolle Einigung der menschlichen Vielheit in Christus, er das Haupt der Kirche, sie der mystische Leib Christi. Als streitende, schlafende und triumphirende Kirche durch Christus unmittelbar mit dem ewigen, vollkommenen Sein in Verbindung stehend, ist die Kirche die höchste Entwickelung und Vollendung der Menschheit und des Alls. Die Kirche ist eine Einheit in der Vielheit. Je einiger die Kirche ist, desto größer ist sie; demnach ist die triumphirende Kirche die größte, da zwischen ihr und Christus eine innigere Einigung nicht mehr denkbar, und die Einigung beider vollkommenst vermittelt ist durch den heiligen Geist, der die absolute Einigung ist.

§. 582.

Das speculative System des Nikolaus von Cusa steht, wie aus dem Vorausgehenden zu ersehen ist, durchgängig auf dem Boden der christlich-religiösen Weltanschauung; seine speculativ-theologischen Anschauungen bilden mit seinen kosmisch-speculativen Anschauungen ein unzertrennliches Ganzes, und begründen sich aus denselben, während umgekehrt diese aus jenen sich erklären. Diese Wechselbeziehungen zwischen dem ontologisch-metaphysischen und religiös-christlichen Elemente seiner Speculation deuten auf bestimmte erkenntnißtheoretische Voraussetzungen hin, aus welchen der Charakter seines speculativen Systems zu erklären ist. Cusa setzt nämlich von vorne herein das menschliche Erkennen in die innigste Beziehung zum letzten und absoluten Ziele alles Erkennens, zu Gott als ewiger Wahrheit, und faßt das höhere, übersinnliche Erkennen des Menschen als eine Verähnlichung der menschlichen Seele mit der ewigen Wahrheit, die in Gott, und Gott selber ist. Wie nämlich die Seele ihrem Wesen nach ein Bild Gottes ist, so besitzt sie auch das Vermögen, Gottes Leben, Wirken und Werke in sich wie in einem lebendigen Spiegel nachzubilden. Es ist aber dem Cusaner undenkbar, wie die Seele die Wahrheit sollte erkennen können ohne Denjenigen, der die Wahrheit selbst ist; demgemäß steht ihm jede menschliche Einzelvernunft in einer wesentlichen Beziehung zu Gottes ewigem Worte als ewig vollendetem intellectus intellectuum, in welchem alle Wahrheit wirklich ist, und der die Wahrheit selber ist.

Von diesem ewigen Worte stammt jedes Wort der intellectiven Menschenseele, es ist die lebendige Quelle aller Wahrheit, wie die Sonne für unser irdisches Auge die Quelle alles Lichtes, in welchem wir sehen. Um jedoch die Sprache des ewigen Wortes zu vernehmen und zu verstehen, ist eine innige und lebendige Vereinigung der Seele mit demselben nothwendig, und diese Vereinigung vollzieht sich im Glauben, der als wahrhafter Glaube ein lebendiger, von der Kraft des göttlichen Geistes beseelter Glaube ist. So ist also der Glaube die absolute Grundlage der auf die höchsten Ziele des Erkennens gerichteten Geistesbestrebungen, und die wahre und echte Speculation ein Erzeugniß und eine Frucht des christlichen Geistes. Die Speculation des Cusaners fußt demnach auf demselben Grunde, wie jene Anselm's von Canterbury, nur daß sie die Gränzen der auf specifisch theologische Probleme beschränkten Speculation Anselm's überschreitet und über das gesammte Gebiet der Kosmologie sich verbreitet — mit einem Worte, aus der christlich-religiösen Erkenntniß eine speculative Universal-Erkenntniß herausbilden will.

Der Glaube ist die Vorbedingung des Erkennens, also nicht selber das Erkennen dessen, was im Glauben als wahr und wirklich mit unbedingter Zuversicht festgehalten wird. Das Unendliche als solches ist für den geschaffenen Intellect überhaupt unerfaßlich, es excedirt das Fassungsvermögen desselben, gleichwie der Glanz der Sonne die Sehkraft des Auges excedirt. So wie aber im Lichte der Sonne die mannigfaltigen Gegenstände der sinnlichen Welt dem Auge sehbar werden, so soll im Lichte der ewigen Wahrheit, die Gott selbst ist, das Übersinnliche kennbar werden, zu dessen Erkenntniß der Mensch geschaffen ist, und dessen Wirklichkeit er im Glauben festhält, ehe er in das Verständniß desselben eindringt. Das vollkommene Verständniß desselben ist allerdings erst in der jenseitigen Anschauung der ewigen Wahrheit zu erreichen; aber der Anfang und eine, wenn auch noch so unvollkommene Vorausnahme der im Anschauen der ewigen Wahrheit aufgehenden Erkenntnisse muß schon in diesem Leben möglich sein. Es ist dieß im Wesentlichen die von den speculativen Mystikern gesuchte Erkenntniß, die nur bei Cusa sich philosophischer gestaltet, indem er der mystischen Intuition eine durch das Erkennen der sichtbaren Weltdinge vermittelte Erkenntniß der ewigen und göttlichen Dinge substituirt, und die letztere (laut Röm. 1, 20) auf Grund der ersteren suchen

will. Zufolge seiner Überzeugung, daß die Wahrheit als solche erst im jenseitigen Leben geschaut wird, verlangt er für das Leben dieser Zeit, in welchem die intellective Menschenseele durch ihre Einsenkung in den unverklärten Leib in die Nacht der dunklen Körperwelt getaucht ist, nicht die reine Erkenntniß der Intelligibilien als solcher, sondern nur das Denken derselben d. h. die Erhebung des menschlichen Erkenntnißstrebens auf den Standpunct des intellectuellen Erkennens, wobei ihm vollkommen klar ist, daß die Seele, selbst wenn sie sich zu diesem Standpuncte erschwungen hat, vermöge ihrer Location in der Reihe der intellectuellen Wesenheiten die unvollkommenste Kenntniß des Intelligiblen haben müsse. Er unterscheidet nämlich drei Centra oder Lichtherde der intellectiven Erkenntniß: den göttlichen, den englischen und den menschlichen. Die Gedankenwelt, in deren Centrum Gott steht, ist die Welt der göttlichen Urbilder der Dinge; der englische Verstand steht im Centrum der reinen Intelligibilien, d. i. der Abbilder jener Urbilder, wie sie im Erkennen des englischen Intellectes wiederscheinen. Das Centrum der menschlichen Erkenntnißsphäre ist die menschliche ratio, welche vermittelnd zwischen Sinn und Intellect steht, und auf das Endliche als solches gerichtet ist, wie es sich in unserer zeitlich-irdischen Erfahrung darbietet, während der Intellect seiner Natur nach auf das Überzeitliche und Ewige gerichtet ist, aber die ihm eigenthümlichen Erkenntnisse nur auf Grund und unter Mitwirkung der Thätigkeiten der Vernunft und Einbildungskraft auswirken kann, obschon er ein ihm reservirtes Gebiet von Thätigkeiten hat, die er eigenst aus sich selbst entwickelt. Und auch in die Thätigkeitssphären der ihm unterstehenden Erkenntnißkräfte versenkt er sich nur darum, um diese Kräfte zu sich zu erheben, und den von ihnen gebotenen Erkenntnißstoff mit seinem Lichte zu durchgeisten. Er ist eben das der Seele eingeborne Wahrheitslicht; was die Seele erkennt, erkennt sie unmittelbar oder mittelbar durch ihn — unmittelbar das Übersinnliche und rein Geistige, mittelbar das durch Vermittelung des Sinnes und der Imagination ihrem vernünftigen Denken Nahegebrachte. Die Frage ist nur, wie weit und bis zu welchem Grade sich die Seele in Kraft ihres Intellectes des Wahren bemächtigen könne. Da das Wahre unerschöpflich tief ist, so fällt die absolute Erfassung desselben mit der absoluten Erreichung unserer höchsten Ziele zusammen, und ist daher für alle Zeit nur annäherungsweise

erreichbar. Die Wahrheit an sich, die Gott selbst ist, ist uns unerfaßbar, obschon wir alles Wahre, das wir erfassen, im Lichte derselben schauen. Dieß ist eben das Eigenthümliche unseres intellectiven Erkennens, daß wir, während wir das Absolute nicht anders, als im Eingeschränkten erkennen, das Eingeschränkte nicht anders, denn im Absoluten zu fassen vermögen. Eine absolute Vertiefung in das Wesen des Eingeschränkten würde zu einer adäquaten Erkenntniß desselben führen, und wäre die vollkommene Actualisirung unseres Intellectes, die mit der vollkommenen Intellectualisirung unserer rationalen Seele coincidirt. Eine solche Erkenntniß der Dinge wird uns aber erst in der Anschauung des ewigen Wortes selber aufgehen, welches die absolute Wahrheit aller Dinge ist. In unserem dießseitigen Erkenntnißstreben ist ein, wenn auch noch so hoch gesteigerter, doch immer nur relativer Grad der Actualisirung unseres Intellectes erreichbar; daher sich das menschliche Urtheil über die reinen Intelligibilien für das Leben dieser Zeit stets nur in den, wenn auch noch so wahrscheinlichen, Conjecturen einer docta ignorantia wird ergehen müssen. Die menschliche Seele besitzt eine Erkenntniß des Übersinnlichen und Überzeitlichen vermöge ihres Intellectes, in Kraft dessen sie zu jener Einheit und Einfachheit, in der sie alles Andere in sich beschließt, sich erhebt, und damit actuell als Bild Gottes darstellt, während sie in ihm zugleich über sich selbst hinausschaut, und sich als das Bild der Gottheit erkennt, welche als Urbild in ihr wiederglänzt und das sie erleuchtende Urbild ist. Dieses Hinausschauen der Seele über sich selbst fällt der Sache nach zusammen mit einem tieferen Hineinschauen in sich selbst; und je tiefer der Mensch in sich selbst geht, desto mehr gewinnt er auch jene Einheit, in welcher er das durch Sinn und Vernunft (ratio) ihm zugeführte Materiale der Erkenntniß geistig bewältigen und durchdringen soll, um seine wechselseitig sich bedingenden intellectiven Erkenntnisse des Zeitlichen und Überzeitlichen, Göttlichen und Weltlichen einer höheren, in Ineinbildung und Wechseldurchdringung beider bestehenden Vollkommenheit entgegenzuführen. Er erreicht aber im zeitlichen Fortschreiten niemals den Punct, wo beide absolut coincidiren, so daß das eine unmittelbar und vollkommenst aus dem anderen erkannt würde, und umgekehrt; die absolute Coincidenz beider ist einzig in Gott, und erschließt sich demnach auch erst für die in ihrer vollkommenen Einigung mit Gott vollkommen gott-

förmig gewordene Menschenseele. Dieß ist nun jene größte, menschlicher Weise unerreichbare Wissenschaft, zu welcher diejenige, die wir wirklich besitzen, in keinem Verhältniß steht, und welche demnach von uns nur in muthmaaßlicher Andersheit erkannt wird. Diese Muthmaaßungen gehen aber aus unserem Geiste hervor, wie die wirkliche Welt aus dem göttlichen Geiste hervorgeht. Dieser Hervorgang der zeitlichen Erkenntniß der Weltdinge aus dem Menschengeiste ist durch einen Werdeproceß bedingt, der in umgekehrter Ordnung den Hervorgang der Weltdinge aus Gott, von den obersten angefangen bis herab zu den untersten, reflectirt. Die in absteigender Ordnung aus Gott emanirten Seinsstufen sind die geistige, seelische und rein körperliche Seinssphäre, letztere gleichsam die gröbste Rinde des in absteigender Besonderung und Verendlichung veräußerlichten Seins. Die in umgekehrter Ordnung im Menschen einander succedirenden Erkenntnißstufen sind das sinnliche, rationale, intellective Erkennen, und die drei Potenzen dieses dreifachen Erkennens der im menschlichen Erkenntnißleben sich darstellende mikrokosmische Reflex der drei makrokosmischen Erkenntnißcentra: Mensch, Engel, Gott. Das sinnliche Erkennen ist Hervorziehen der ersten niedersten Erkenntniß aus dem Stoffe durch Aufhellung des an sich völlig blinden und lichtlosen Empfindens im Vorstellen, das rationale Erkennen Aufhellung des in's sinnliche Erkennen aufgenommenen Erkenntnißstoffes durch die ratiocinativen Functionen der Seele, das intellective Erkennen Hinüberführung der rationalen Erkenntnisse in's Vollicht des geistigen Erkennens. Sinn, Imagination, Ratio, Intellect im Menschen entsprechen den vier kosmischen Seinsstufen: Körper, Seele, Engel, Gott. Gott ist die absolute Einheit des Alls, die intellectuale Creatur als gevierte Entfaltung und Einschränkung des verendlichten Einen eine secundäre Einheit, welche auf unvollkommene Art die absolute Einheit nachbildet, und zugleich die Wurzelzahl der dritten und vierten Stufe, gleichsam der gevierten und cubirten secundären Einheit abgibt. Diese Maaß- und Zahlverhältnisse sind dem vorhin Gesagten zufolge auch auf die Mächtigkeitsverhältnisse der vier Potenzen im Menschen: Intellect, Ratio, Imagination und Sinn anwendbar, und lassen sich ausdrücken durch die Progression: 1, 10, 100, 1000 (die geometrischen Ausdrücke dieser Zahlverhältnisse sind Punct, lineare Ausdehnung, Flächenausdehnung, cubische Ausdehnung, über welche hinaus eine weitere

Ausdehnung nicht möglich ist, gleichwie unter das Materielle hinab eine weitere Seinsemanation nicht mehr möglich ist). Die absolute Einheit ist in Allem dieselbe, die Zehnzahl aber eine Alterität der Einheit, 100 ein Alterum zu 10, 1000 zu 100; 1000 sinnbildet demnach die am meisten von dem absolut Einem abgekommene Veranderung des in seiner Verendlichung contrahirten Seins aus, welcher im menschlichen Erkennen eine am weitesten von der geistigen Einheit und Einfachheit abstehende Veranderung des intellectuellen Wahrheitsgehaltes entspricht. In Kraft des ihr eingebornen Wahrheitslichtes einiget die Seele das Andersſein der Sinneswahrnehmungen in der Einbildungskraft, die verschiedenen Bilder der Einbildungskraft in der rationalen Denkthätigkeit, das Andersſein der rationalen Erkenntniß in der einfachen Intellectualität. Da aber die Einfachheit der menschlichen Intellectualität von der göttlichen unermeßlich weit absteht, so wird sie auch in ihrer höchsten zeitlichen Ausbildung die göttliche Wahrheit nicht rein d. i. von jeder Veranderung frei auffassen und erkennen; dieses Geschickes wird sie nicht eher ledig werden, bis Gott sie zu sich in die Höhe des centralen Schauens erhoben hat.

§. 583.

Es erübriget uns nunmehr noch, die Stellung Cusa's zu den im geistigen Leben seiner Zeit vertretenen Hauptrichtungen kurz zu bezeichnen, und zwar zuerst seine Stellung gegenüber den Aristotelikern d. i. denjenigen Scholastikern, welche einem, der speculativen Elemente bereits zum größten Theile entkleideten Peripatetismus anhiengen. Ein Aristoteliker solcher Art war der Verfasser eines Libells wider Cusa's Schrift de docta ignorantia [1]). Die Einwendungen des Libellisten waren gegen die Coincidenz der Gegensätze in Gott, gegen die von Cusa angeblich behauptete Coincidenz der Creatur mit dem Schöpfer, gegen die aus dem Hange zum Universalisiren entspringende Deification der Dinge und gegen die von Cusa gelehrte Unerkennbarkeit ihrer Quidditäten gerichtet; er findet in diesem und Anderem die gefährlichsten Neuerungen, und steht nicht

[1]) Cusa hatte diese Schrift, so wie seine andere de conjecturis seinem Lehrer, dem Cardinal Julian Cäsarini gewidmet.

an, Cusa's Lehre mit jener der Begharden zusammenzustellen. Diese letztere Zusammenstellung weist Cusa [1]) mit der Bemerkung zurück, daß die Begharden gelehrt hätten: se esse Deum per naturam [2]), während er gesagt habe: Deus est omne quod est d. i. Gott faßt die Allheit des Seienden in sich. Daraus aber, daß Alles in Gott sei, sicut causatum in causa, folge doch sicher nicht, daß das causatum die causa selber sei. Auch Dionysius Areopagita lehre, daß Gott das esse omnium sei, aber so, daß er keines von allen sei; dasselbe sei in der docta ignorantia gesagt. Seine Lehre über die Coincidenz der Gegensätze in Gott — bemerkt Cusa weiter — könne keinem im speculativen Denken geübten Manne auffallen; einem solchen werde gewiß nicht entgehen, daß die termini oppositi, die im Denken der discursiven ratio auseinander liegen (z. B. Mittelpunct und Kreis) dennoch in ihrer Coincidenz ohne Trennung in der geistigen Anschauung vorstellig gemacht werden können. So sei auch das Intelligere zugleich eine Bewegung und ein Ruhen des Intellectes, wie Augustinus von Gott bekenne. Den Vorwurf, daß er Gott zu etwas menschlich Wißbarem habe machen wollen, weist Cusa mit der Bemerkung zurück, daß er nur auf eine andere Weise, nämlich nicht etwa bloß durch Ratiocinium, sondern auf intellective Weise zum Gedanken des Unbegreiflichen gelangen, und ihn als solchen speculativ erfassen wollte. Wenn der Gegner den speculativen Begriff des an sich Unbegreiflichen für einen widersprechenden, und die ersten Principien des ratiocinativen Denkens aufhebenden erkläre, weil durch denselben von Gott Contradictorisches, Sein und Nichtsein ausgesagt werde, so zeigt er eben nur, daß er den Unterschied des speculativen Denkens vom bloß ratiocinativen gar nicht ahne. Er beklagt sich, daß durch die Grundsätze der docta ignorantia die Wissenschaft des Göttlichen aufgehoben werde. Er hat Recht, so weit in der docta ignorantia dasjenige, was der Libellist für eine Wissenschaft der übersinnlichen Dinge hält, für keine Wissenschaft gilt, und überhaupt rücksichtlich dieser Dinge ein Wissen im besseren, eigentlichen Sinne sich lediglich auf das Wissen des Nichtwissens beschränkt.

Cusa stellt sich, wie aus dem Gesagten zu entnehmen ist, seinem

---

[1]) Siehe die von einem Schüler Cusa's abgefaßte Apologia doctae ignorantiae.

[2]) Vgl. Oben, S. 494 f.

peripatetisch geschulten Angreifer gegenüber auf den Standpunct der ironischen Socratik, und hält in diesem Sinne auch die demselben unbegreiflich klingende Behauptung aufrecht, daß die Quiddität der Dinge unerreichbar sei (indem nämlich diese nur dem vollkommensten Intellecte, der das Seiende selbst ist, vollkommen adäquat sei). Die Quiddität des Dinges vollkommen erreichen, heißt in Cusa's Sinne Gott selbst erreichen, da das endliche Ding eigentlichst in Gott und durch Gott ist, indem das Sein des Dinges vom Sein des Größten ist, welches die Seinsmöglichkeit aller anderen Dinge außer ihm in sich trägt. Diese in Gott enthaltene Seinsmöglichkeit des außer Gott Seienden ist die materia prima der Dinge, welche von Aristoteles nicht erkannt worden ist, obschon er ganz richtig die Materie als die Möglichkeit des Seins bezeichnete. Wir sind hiemit auf einen Cardinalpunct gestoßen, der uns über die Grunddifferenz zwischen Cusa und den peripatetisch geschulten Theologen Aufschluß gibt. Letztere halten unter den durch den christlichen Schöpfungsbegriff involvirten Modificationen an dem aristotelischen Begriffe der Materie fest, welchen Cusa, von jenen Modificationen absehend, als einen heidnischen, mit der Lehre von der Weltewigkeit zusammenhängenden verwirft. Wenn er nun die Realität jenes aristotelischen Begriffes der Materie nicht zugibt, so muß er auch jenes Erkennen, in welchem die Realität dieses Begriffes vorausgesetzt wird, als ein unphilosophisches ansehen, und das aus jener Art des Erkennens abgeleitete und erschlossene Wissen im speculativen Sinne als Nichtwissen und Scheinwissen erklären, dessen Unwahrheit zuletzt und zuhöchst darauf beruhen würde, daß den Dingen eine von Gott verschiedene Seinsmöglichkeit zuerkannt werde. Hier muß nun wol erinnert werden, daß die speculativen Scholastiker zwischen activer und passiver Seinsmöglichkeit unterschieden, und erstere allerdings auch mit Cusa in Gott hineinverlegten, während sie durch ihr Festhalten an letzterer, die selbstverständlich außer Gott fällt, der Absolutheit des göttlichen Wirkungsprincipes keinen Abbruch thaten, indem ja die passive Seinsmöglichkeit dem concreten Dinge adhärirt, mit demselben geschaffen wird, und ohne dasselbe gar keine Realität hat. An jener Unterscheidung zwischen activer und passiver Seinsmöglichkeit festhaltend vermieden sie auch jene Amphibolie, die dem cusanischen Begriffe von der Seinsmöglichkeit anhaftet, und sicherten

den wahrhaften und wesenhaften Unterschied der geschaffenen Dinge von Gott.

Damit sind wir nun zu demjenigen Puncte hingeführt, mit dessen Besprechung wir die Beleuchtung der geschichtlichen Stellung Cusa's abschließen wollen, nämlich zur Erörterung seines Verhältnisses zur Lehre des heiligen Thomas Aquinas. Denn in Hinsicht auf sein geistiges Verhältniß zu den Mystikern und Theosophen seines Zeitalters genügt es zu sagen, daß er nicht Theosoph war, sondern Kosmosoph sein wollte; mit den speculativen Mystikern berührte er sich zwar im nächsten Verwandtschaftsgrade, und war mit den Ideen eines Tauler und Eckart innig befreundet, wollte aber nicht durch Zurückziehung von der Welt, sondern durch die intellective Erkenntniß der Welt die Erkenntniß des Göttlichen gewinnen. Er betrachtet übrigens seine Lehre als die speculative Einführung in die geweihten Gebiete der Mystik, deren Grundgedanken sich in seiner Auffassung auf die christlich-religiösen Ideen der alexandrinischen Religionsphilosophie stützen. Was nun Cusa's Verhältniß zur thomistischen Speculation betrifft, so läßt sich im Voraus erwarten, daß, da große Geister allenthalben sich begegnen, zwischen Thomas und Cusa vielfach sich Berührungspuncte ergeben werden. Und dieß ist in der That auch der Fall; es finden sich vielfache Berührungspuncte zwischen beiden auf dem Gebiete der Noetik sowol, als in jenem der Kosmologie, mithin gerade in denjenigen Beziehungen, nach welchen ein Kosmosoph und ein speculativer Theolog an einander gemessen werden können, und rücksichtlich derjenigen Fragen, in deren Beantwortung zwei so großsinnige Männer von wahrhaft speculativer Anlage und Begabung bei aller sonstigen Divergenz ihrer Richtungen einander niemals mißverstehen konnten. Der Aquinate und der Cusaner stimmen darin überein, daß das Erkennen in der Conformation des Intellectes mit dem Objecte der Erkenntniß bestehe; daß es eine von der ratio verschiedene Kraft der intellectuellen Apprehension in der Seele gebe, welche die gottgedachten Gedanken der gottgeschaffenen Dinge erfasse; daß der menschlichen Seele die ersten Principien des urtheilenden Denkens als göttliche Lichtsamen eingesenkt und concreirt seien; daß die geistbegabte Menschenseele ein lebendiges Abbild der ewigen Weisheit sei, aber, weil in der Ordnung der intelligenten Wesenheiten die niederste, nur unter den, durch ihre Einigung mit dem ihr eignenden Leibe dar-

gebotenen Bedingungen das ihr concreirte Vermögen intellectueller Erkenntniß aus sich selbst actualisiren könne. Der Unterschied zwischen beiden beginnt auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie erst da, wo die metaphysische Ansicht von der Materie auf die Gestaltung der erkenntnißtheoretischen Lehren Einfluß nimmt. Cusa ist der Meinung, daß die speculativen Scholastiker sich über die Bedeutung der in Kraft des intellectus agens aus der seelischen Apperception der sinnefälligen Einzeldinge abstrahirten Gedanken von den Dingen täuschen, wenn sie in denselben das eigentliche Wesen, die Quiddität des Dinges geistig ergriffen zu haben glauben; das sinnliche Einzelding hat für ihn eine unbegränzte Tiefe, welche der menschliche Intellect aus sich niemals bis auf den Grund durchdringen werde. Da nun die speculative Scholastik auf die Voraussetzung einer vollkommenen Übereinstimmung von Denken und Sein gebaut ist, und demzufolge in ihrem, von der sinnlichen Erfahrung ausgehenden demonstrativen Verfahren den realen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, welcher das Niederste durch die Reihe der Zwischenglieder an das Höchste knüpft, geistig wiederzugeben glaubt, so mußte Cusa's Widerspruch gegen die Scholastik vom kosmologisch-ontologischen Gebiete auf das noologische sich ausdehnen, und namentlich gegen die scholastischen Demonstrationen des Daseins Gottes sich kehren, die ihm eben so unzureichend als überflüssig erscheinen mochten, da sie ihm einerseits das nicht erwiesen, was sie erweisen wollten, und weil sie dasjenige erweisen sollten, was nach seiner Ansicht als absolute Voraussetzung alles Anderen von vorne herein feststeht, indem die absolute Wahrheit und Gewißheit, in der Alles feststeht, eben Gott selber ist. Wie weit Cusa hierin im Rechte war, und wie weit im Unrechte, wollen wir hier nicht umständlich erörtern; gewiß ist, daß alle Beweisführungen für Gottes Dasein nur unter der Voraussetzung, daß sie sich als Explicationen einer im Menschen potentialiter vorhandenen Gottesidee geben, überzeugende Kraft erlangen, daß sie aber zugleich und eben zufolge der genannten Voraussetzung nothwendige Vehikel der Entwickelung der angebornen Gottesidee sind, die erst dann vollkommen bewahrheitet ist, wenn sie allseitig, a priori und a posteriori, aus dem Zeugniß der Vernunft und der Erfahrung, und auf allen Gebieten des Lebens, im Bereiche des geistigen, natürlichen und geschichtlichen Daseins des Menschen nachgewiesen und erprobt ist. Thomas spricht von einer angebornen

Nothwendigkeit, Gott zu denken, hält aber das Object dieses Gedankens nicht für apriorisch erweisbar; daß Gott wirklich ist, müsse auf Grund unserer Welterfahrung erschlossen werden. In den Bereich dieser Erfahrung rechnet nun Cusa zuvörderst und vor Allem unsere innere, intellectuelle Denkerfahrung, aus welchem ihm Gottes Sein als absolute Voraussetzung aller Wahrheit und Gewißheit sicher und gewiß ist. Man kann nicht läugnen, daß Cusa tiefer geht, als Thomas; aber der von ihm entwickelte Gottesbegriff, wie derselbe in seinem ganzen Systeme sich ausspricht, muß unter das Richtmaaß des thomistischen Gottesbegriffes gestellt werden. Mit Recht verlangt Cusa, daß Gott wahrhaft groß gedacht werde; aber der heilige Thomas denkt Gott größer, als ihn Cusa denkt. Thomas theilt allerdings mit Cusa die Anschauungen über die Contractionen des aus Gott emanirten Seins in den Weltdingen, und die Repräsentation Gottes im contrahirten Sein nach allen Arten und Graden der Darstellbarkeit; er nimmt sie jedoch, obwol sie auch in seinem Sinne ein lückenloses in sich geschlossenes Ganzes bildet, nicht als eine absolut erschöpfende, durch welche die unendlichen Möglichkeiten anderer Welten ausgeschlossen wären, sein Weltgedanke ist über den, dem cusanischen anhaftenden Determinismus erhaben [1]), und deßhalb, wenigstens nach dieser Seite betrachtet, der einzige, der in der christlichen Theologie gelten darf. Hier bleibt aber noch die Frage offen, ob nicht eine Determination anderer Art, die aus dem Wesen des geschöpflichen Seins sich ergibt, dem Weltgedanken nothwendig anhafte; indem das außer Gott existirende Sein nothwendig entweder als ein geistbegabtes, oder als ein der geistigen Begabung entbehrendes oder endlich als eine Synthese aus Beiden existiren muß. Diese nothwendig zu denkende und aus dem Wesen des geschöpflichen Seins abzuleitende Determination des geschöpflichen Seins hervorgehoben, und damit das speculative Verständniß der Schöpfung als eines dreigliederigen, die ewige Dreieinheit Gottes wiederspiegelnden Organismus angebahnt zu haben, ist das hohe Ver-

---

[1]) Quamvis Deus infinitus sit — sagt Cusa — et mundum secundum hoc infinitum creare potuisset: tamen, quia possibilitas necessario contracta fuit, et non penitus absoluta, nec infinita aptitudo, hinc secundum possibilitatem essendi mundus actu infinitus, aut major vel aliter esse non potuit. Doct. ignor. II, 8.

dienst des Cusaners, der hiemit die religiös-christliche Erkenntniß der Weltdinge um einen großen Schritt weitergeführt und eigentlichst auf jenen Boden gestellt hat, auf welchem die Begriffe Religiösität und Christlichkeit sich wechselseitig decken. Durch diese Geistesthat hat der Cusaner über Thomas weit hinausgegriffen und den Standpunct der thomistischen Speculation entschieden überschritten; und es kann sich demzufolge nur darum handeln, die Ergebnisse beider Speculationen mit einander so zu commensuriren, daß in der Ineinbildung beider die cusanischen Anschauungen an jenen des heiligen Thomas rectificirt, letztere aber in die Denkhöhe der ersteren hinaufgehoben und in den speculativen Denkmodus derselben umgebildet werden.

Namenregister.

(In dieses Register sind diejenigen Autorennamen aufgenommen, welche im Inhaltsverzeichnisse nicht ausgehoben sind; die den Namen beigefügten Zahlen bezeichnen die Seiten des Buches.)

A.

B.

C.

Zusätze und Berichtigungen.

Seite 27, Anm. 5: **Sugdaeae** statt Sugdaece
„ 28, Anm. 1, letzte Zeile: **Opp. S. Basil.** statt Opp. 5. Basil.
„ 31, Zeile 7 v. Oben: **Redeweise** statt Rede.
„ 51, Zusatz zu Anm. 1: Der sogenannte Barlaamitismus wurde später ein Schlagwort der schismatischen Controversisten in ihrer Bestreitung der lateinischen Lehrformel vom Ausgang des hl. Geistes, wie aus den Erwiderungen des Gregorius Protosyncellus (siehe S. 75, Anm. 1) auf die diessfälligen polemischen Auslassungen des Marcus von Ephesus zu ersehen ist. Vgl. **Labbe** XVIII, S. 819 f.
„ 66, Anm. 2 ist neben S. 28, Anm. 1 auch zu citiren: S. 30, Anm. 1.
„ 409, Anm. 2, ist beizufügen: **Vgl. auch Unten** §§. 533 ff.
„ 410, Zeile 2 v. Unten: **wollen** statt will.
„ 551 ist der Anm. 2 die Verweisung auf S. 568, Anm. 3 anzufügen.
„ 674, Anm. 1. Näheres über Heinrich's von Langenstein Wirksamkeit und Stellung zu den kirchlichen Fragen seiner Zeit in Hartwig's Schrift über ihn (Marburg 1858).
„ 678, Zeile 6 v. Unten: Unter dem von d'Ailly erwähnten Doctor der Theologie ist Oresmius gemeint.

Nachträgliche Berichtigungen zum ersten und zweiten Bande.

Zu Band I:

Seite 582, §. 150, Zeile 13 v. Oben: 1 **Joh.** 2, 4 statt 1 Joh. 1, 4.
„ 584, Zeile 12 v. Oben: 2 **Kor.** 11, 3 statt 1 Kor. 11, 3.
„ 587, Zeile 9 v. Oben: **welchem** statt welchen
„ 594, Zeile 6 v. Oben: **Apostelzeiten** statt Apostel

Zu Band II:

Seite 5, 2. Absatz, Zeile 3: **N. T.** statt A. T.
„ 320, Zeile 5 v. Oben: **Gott** statt Christus
„ 406, Zeile 8 v. Unten: **kolchischen** statt katholischen
„ 483, Zeile 15 v. Oben: **Hebr.** 10, 26 statt Hebr. 10, 24.
„ 569, Anm. 1, Zeile 10 ist nach **Bischöfe** einzuschalten: **als Zeugen**
„ 619, Zeile 7 v. Unten: **nicht** statt auch

Zu dem in diesem Jahre veröffentlichten **Enchiridion Theologiae Moralis** (Wien, 1863) habe ich folgende Verbesserungen nachzutragen: Seite 4, Zeile 1 von Oben: **qua scientia** statt scientia; S. 37, ββ, Z. 7: **ope rationis** statt operationis; S. 41, Z. 17: **vero** statt vera; S. 236, §. 224, Z. 5 v. Unten: **praeprimis** statt proprimis; S. 239, Z. 11: **mali aut damni** statt mali aut mali; S. 254, Z. 7: **voluntaria** statt involuntaria; S. 270, Anm. 1: §. **1328** statt §. 1388; S. 274, §. 264, letzte Zeile: **possessae** statt possessos; S. 286, §. 275, β, Z. 3 ist vor **saltem** einzuschalten: **pretium**; S. 314, §. 306, Z. 8: **improperia** statt improberia; S. 310, §. 300, Z. 6 v. Unten: **ducat** statt dicat; S. 327, Z. 5 v. Unten: **ostendunt** statt supponunt; S. 332, §. 318, Z. 5 v. Unten: **abs qua** statt abs quo.

